محتويات العدد 11

كلمة التحرير 5-7

بحوث ودراسات

الدليل الوجودي الحلولي أو شروط التحرر من
الأفلاطونية المحدثة الجرمانية | أبو يعرب المرزوقي | 9-48

الوحي والعقل: بحث في إشكالية
تعارض الوحي والنقل | لؤي صافي | 49-79

علم الاجتماع الغربي وثنائياته النظرية | فضيل دليو | 81-117

إسلامية الفنون من خلال
إسهامات مجلة المسلم المعاصر | محمد مراح | 119-142

قراءات ومراجعات

السنة مصدراً للتشريع الإسلامي
(د. يوسف القرضاوي) | عبد الجبار سعيد | 143-154

قيمة الإنسان (د. عبد المجيد النجار) | علي بن عرفة | 155-163

الفكر الإسلامي بين التأصيل
والتجديد (أ. زكي الميلاد) | حليمة بو كروشة | 165-176

تقارير

المؤتمر العالمي للإرشاد والعلاج النفسيين | نصيرة سي العربي | 177-186

دورة الاقتصاد الإسلامي في بريطانيا | بشير الزعبي | 187-192

وراقيات (ببليوغرافيا)

الاجتماع والأنثربولوجيا في
الفكر الإسلامي المعاصر | محي الدين عطية | 193-206

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة التحرير

بقلم طه جابر العلواني

تواصل مجلة إسلامية المعرفة بهذا العدد الحادي عشر مسيرتها في إثراء التراكمات المعرفية المعاصرة في مجالي الفلسفة والاجتماع، فتقدم زاداً من أربع دراسات جادة تتناول قضايا حيوية في الفكر الإسلامي الحديث.

فيكتب أبو يعرب المرزوقي عن الدليل الوجودي في بنيته الحلولية في الفكر الفلسفي الغربي، مناقشاً آراء كنط، وهيجل، وشيلينج، ولايبتر، وأنسالم، وديكارت، وشوبنهاور وغيرهم. ومستكشفاً وصول هذه الآراء في الفكر الإسلامي الكلامي والفلسفي عند مفكرين مسلمين من أمثال ابن سينا والغزالي، ومبيناً ما تعرضت له تلك الأصول من تحريف وتشويه في سياق ما سماه الكاتب بالأفلاطونية المحدثة الجرمانية، محللاً ومقارناً وناقداً، ومستدركاً على مؤرخي الفكر الغربي ودارسيه ما أهملوه عمداً أو سهواً، وما تقولوه على من سبقهم قصداً أو غفلة.

ويعيد لؤي صافي النظر في الإشكالية القديمة المتجددة عن تعارض العقل والنقل وهي الإشكالية التي شغلت فطاحل علماء الأمة ومفكريها، وفقهائها ومتكلميها، ردحاً من الزمن، وما زالت آثارها تسري في العقل المسلم حتى يومنا هذا. وقد عمل الكاتب على تتبع بعض جذور الخلاف التي أدت -في نظره- إلى ظهور المشكلة، محللاً ومقارناً وناقداً، لينتهي إلى المسلمةَ الإيمانية بحتمية تكامل الوحي والعقل، من منطلق أن ذلك التكامل هو المدخل المناسب لإعادة الفاعلية للنص وربطه بالواقع العملي للمجتمع الإنساني.

ويتناول فضيل دليو علم الاجتماع الغربي وثنائياته النظرية التي حددها في خمس: الموضوعية والذاتية، والبناء والفعل، والكلّية والفردية، والتحليل الكلّي والتحليل الجزئي، والوفاق والصراع، مستعرضاً أبعاد الإشكالية وما تمّ تطويره من أطروحات حاولت التأليف بين عناصر تلك الثنائيات، ليكشف من خلا ذلك المعضلات التي تكتنف تلك المحاولات، ذلك أن تلك الثنائيات ليست في حقيقتها إلا انعكاساً منطقياً لتنوع الأبعاد والأشكال والمستويات المشكّلة للواقع الاجتماعي، عجزت المرجعية الفلسفية للفكر الغربي عن إدراكه فضلاً عن تطوير المقولات والأطر العلمية والمنهجية المناسبة لاستيعابه والتعامل معه.

أما محمد مراح فيستعرض ما أسهمت به المجلة الشقيقة "المسلم المعاصر" عبر سنواتها العشرين في واحد من المجالات الحيوية التي تستهدفها حركة إسلامية المعرفة، ألا وهو مجال الآداب والفنون فيقدم لنا مسحاً تحليلياً للمواد المنشورة بها في إطار إسلامية الفنون، ويصنفها ضمن محاور ثلاثة: النظرية الجمالية الإسلامية، وإسلامية الفنون المرئية، وجماليات السماع، مجرياً -عبر المسح الاستعراضي- حوراً ثرياً مع كتاب المجلة، ومع غيرهم ممن أسهموا في هذا المجال عبر قنوات أخرى.

وتسهم مراجعات الكتب المنشورة في هذا العدد في إثراء الحوار حول قضايا فكرية حيوية تشغل العقل المسلم المعاصر، كما تقدم الوراقية الخاصة بعلم الاجتماع علم الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر أداة من أدوات البحث التي حرصت المجلة منذ مولدها على إمداد الباحثين بها في مختلف المجالات المعرفية.

كلمة أخيرة أدين بها للقراء الأعزاء

فمع صدور هذا العدد أراني أضع قلمي جانباً، بوصفي رئيساً لتحرير "إسلامية المعرفة" بعد أن قطعت المجلة شوطاً مباركاً في رحلة الإقلاع منذ مولدها عام 1995م حتى مطلع هذا العام الجديد 1998م.

لقد جرى العرف بين الدوريات الفصلية التي تصدرها مؤسسات علمية أن يرأس تحريرها رئيس المؤسسة التي تنطق بلسانها، ولم تشذ "إسلامية المعرفة" عن هذا العرف السائد، فتوليت شرف رئاستها يوم صدر عددها الأول، إذ كنت آنذاك رئيساً للمعهد العالمي للفكر الإسلامي وعضواً بمجلس أمنائه، فضلاً عن أن إصدار مجلة متخصصة تحمل اسم "إسلامية المعرفة" كان من بين أهم ما اقترحته وسعيت إليه لتوطيد هذه الحركة الفكرية على قاعدةٍ منهجيةٍ وعلميةٍ راسخة.

ثم شاء الله لي أن أنتقل إلى ثغرة أخرى من ثغور العمل الإسلامي المبارك في القارة الأمريكية، يوم افتتحت جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية في ولاية فرجينيا، وأولاني مجلس أمنائها ومؤسسيها شرف رئاستها، فاقتضت أمانة المسؤولية الجديدة أن أتفرغ لها، مكتفياً بتبادل المشورة والخبرة بين المؤسستين من خلال احتفاظي بعضوية مجلس أمناء المعهد دون رئاسته، ودون رئاسة تحرير مجلته، وهو موقف أملته دواعٍ تنظيمية معتبرة، ووصلت إلى الاقتناع به –بعد طول نظر ومراجعة ومدارسة وتدبر- مع أسرتي المجلة والمعهد.وإذ أترجل عن ركب قيادة المجلة في عامها الثالث، رئيساً للتحرير، فإن إسهامي فيها سيظل متصلاً إن شاء الله، بحثاً وتشاوراً وحواراً، لا يصرفني عن ذلك -بإذن الله- إلا شواغل الأمانة الجديدة التي حملتها، سائلاً المولى العلي القدير أن يعينني على حسن أدائها، وأن يبارك خطواتنا جميعاً على الطريق، إنه نعم المولى ونعم النصير.

بحوث ودراسات

الدليل الوجودي الحلولي
أو شروط التحرر من الأفلاطونية المحدثة الجرمانية*

أبو يعرب المرزوقي**

تمهيد

يقتضي تحديد نظرية القيمة ونظرية أفعال العقل التي تستند إليها أنواع القيم الثلاثة فهم الأساس الثالوثي المسيطر في الفكر الفلسفي والديني عامة، وفي شكلهما المعاصر خاصة، هذا الأساس الذي تعينت فيه نظرية القيمة إلى حد الآن تعيناً برز في مجالاتها الثلاثة: نظرية الإبداع والجمال، ونظرية النظر والوجود، ونظرية العمل والوجوب. لذلك نحاول البحث في الشكل الأخير للأساس الثالوثي كما تحدد في الأفلاطونية المحدثة الجرمانية لإبراز الخاصيات الجوهرية التي تتميز بها نظرية القيمة في التصور الاستخلافي في مقابل الموقف الحلولي.

فالأساس الجوهري الذي تستند إليه نظرية القيمة في صورتها الأخيرة عند فلاسفة المثالية الألمانية ولاهوتييها هو: التوحيد بين الإدراك الإنساني والوجود المطلق توحيداً تحدد

* القصد من الأفلاطونية المحدثة الجرمانية، قياساً على الهلنستية والعربية اللاتينية، انبعاث الإشكاليات الميتافيزيقيـة عنـد الألمان في سعيهم إلى التحرر السياسي والثقافي من هيمنة فرنسا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشـر، وانبعاثهـا في صورتها الثابتة منذ المحاولات الأفلاطونية للتوفيق بين الحلين الأفلاطوني والأرسطي بالاستناد إلى أفعال العقل نموذجاً تأويلياً للوجود (الفيض قديماً ووسيطاً والوضع الذاتي حديثاً ومعاصراً)، على الرغم من تغير المضامين بحسب تقدم التجربة والمعرفة الإنسانيتين.

انظر في ذلك محاولة للتعريف الدقيق لهذه التسمية في رسالتنا: **منـزلة الكلي** في **الفلسفة العربية**، كلية العلوم الإنسانية، تونس 1994.

ومن المعلوم أن المثالية الألمانية كانت ضرورية لتحرير الحضارة الألمانية، وتحقيق الاستقلال الفكـري والثـورة العلميـة والصناعية في ألمانيا، التي كانت متخلفة بالقياس إلى فرنسا وإنجلترا، لكن شكليها المنحطين (الوضعية والماركسية) الـذين تأثر بهما الفكر العربي الحالي أكثر من كل المذاهب الأخرى أصبحا عائقين لكل نهضة.

** دكتوراه الدولة في الفلسفة؛ أستاذ الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية، جامعة تونس الأولى.

فلسفياً في الوحدانية الانطوائية (Solipsisme)، وتحدد دينياً في نظرية الحلول (حلول الله في المسيح مثلاً للإنسان عامة). ويجمع بين التحددين الفلسفي والديني الثالوث الجدلي كما صاغه هيجل[1] وبنى عليه فلسفته في الوجود عامة ببعديه المادي (الطبيعة) والرمزي (الشريعة)، وفي البنية التكوينية للعقل وتاريخه خاصة.[2] ولا تختلف هذه النظرية التي بدأت بتأويل فلسفي للتوراة[3] ثمّ للإنجيل[4] كثيراً عما نعلم من التحكم التأويلي الذي حاولته غلاة الإسماعيلية والمتصوفة عندنا. فكلتا النظريتين تعتمد على البنية المُثلثة المزعومة للوجود والعقل في الأفلاطونية عامة وفي الأفلاطونية المحدثة الهلنستية خاصة. وقد تحولت هذه النظرية إلى

---

1 انظر هيجـل: Lesons sur Platon, Presentè en bilingue par J. L Viellard Baron, Aubier, paris.، وخاصة ص 122 إذ يقول:

"وهكذا ففي القياس التأملي نتصور موضوعاً، أو مضموناً ما متحداً مع ذاته بتوسط الغير وفيه، ويتمثل ذلك في كون حدي القياس الأكبر والأصغر أصبحا أمراً واحداً، إذ يتحد أحدهما بالآخر بما كان مماهياً له؛ وتلك هي، بعبارة أخـرى، طبيعة الرب: فإذا اعتبرنا الله موضوعاً، كان القياس (التأملي) أن الله يبدع ابنه، أعني العالم فيتحقق في هذه الحقيقة الـتي تبدو غيره، لكنه يبقى بذلك مماهياً لذاته في الحصيلة كلها، ولا يتحد إلا مع ذاته في ذاته، وعندئذٍ فقط يصبح في المقـام الأول روحاً".

2 انظر هيجل:

Die Vernuft in der Geschichte, Einleitung in die Phiosophie der Weltgeschichte neu gerausgegeben von G. Lasson Leipzig 1920, p.35-36.

حيث يقول: "أما في المسيحية فإن الله قد تجلّى بصفته روحاً، بل إنه أولاً أب، وقوة، وكلي مجرد ما يزال مخفياً؛ ثم هـو يتجلى ثانياً موضوعاً غيراً من ذاته: فيكون الابن وهذا الغير من ذاته هو ذاته مباشرة. فهو يعلم بالابن ذاتـه ويـدركها. وعلم الذات هذا لذاتها وإدراكُها لذاتها هو ثالثاً بالروح ذاته. ويعني ذلك أن الروح هو الكل، ويتساوى الأول والثاني في كونهما لا يوجدان إلا بالإضافة إليه. إن الله، بلغة العواطف، هو الحب الأزلي الذي يريد الوصل مع الغير بوصـف هـذا الغير هو ذاته، وهذا التثليث هو ما بفضله كان الدين المسيحي أسمى من الأديان جميعاً، ولو لم توجد فيه هذه الحقيقة لكان يمكن أن يوجد في غيره من الأديان فكر أسمى من فكره، وإذاً فالدين المسيحي هو الفكر التأملي، وتلك هي العلة في كون الفلسفة قد وجدت فيه كذلك نموذج العقل".

انظر كذلك:

G.W.E.Hegels' Werke, Vollstandige Ausgabe, durch einen Verein wom freuden des Verewigtn, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1840 (2.Auflage), 12 band (vorlesungen uber Philosophie der religion, nebst einer Schrift uber die Beweise vom Dasin Gottes)، ص 215 والمواليات.

3 انظر:

J. Horovitz: Utersuchungeben uber Philons und Platons Lehre von der Weltschopfung, Marburg 1900.

4 انظر:

Pierre Duhmen: Le Système du Monde, L'histoire des doctrines cosmologiques de platon a Copernic, vol.iv, nouveau tirage hermann, Paris 1973, 3eme Partie, Chap.I,pp,321-401 : 'les sources du neo-platonisme arabe'.

وقد نقلنا هذا الفصل كاملاً من الكتاب إلى العربية وصدر عن بيت الحكمة بتونس سنة 1989م.

عقيدة دينية أولاً ثمّ فلسفية أخيراً، فحالت دون تجاوز هذا التصور القاصر لطبيعة أفعال العقل وبنيته العميقة، وأدت إلى تردي كلا الفكرين الفلسفي العلمي والديني الصوفي.

ذلك أن التثليث ليس إلا قراءةً لاهوتية متأثرة بالأفلاطونية عامة والأفلاطونية المحدثة خاصة، جمعت بين شكلي الدين والفلسفة المتدنيين فآلت إلى تحريفهما في الأفلاطونية والتوراتية المحدثتين اللتين صارتا بعد ذلك عائقين دون تجاوز علم المعرفة الأفلاطوني ونظرية الوجود المشتقة منه، كما تعينت في محاورة **التيماوس**، وأصبحت منذ ذلك الوقت معِيناً لكل "الميثولوجيات" الفيضية ذات المصدر الربوبـي خاصة في العصر القديم والوسيط (الذات الإلهية)، أو المصدر الإنساني خاصة في العصر الحديث والمعاصر (الذات الإنسانية)، وهما المصدران المتحكمان في الميتافيزيقا سواء زعم أصحابها استمدادها من التجربة الفلسفية العلمية (الذات المتعالية النظرية الإلهية أو الإنسانية المنفصلتين أو المتطابقتين أو المستثنيتين إحداهما للأخرى)، أو من التجربة الدينية الصوفية (الذات المتعالية العملية الإلهية أو الإنسانية المنفصلتين أو المتطابقتين أو المستثنيتين إحداهما للأخرى)، أو من كلتا التجربتين معاً.[5]

وما يعنينا، في المقام الأول، هو مصدر التثليث في المثالية الألمانية، أعني صياغته الأولى التي فرضتها محاولات فهم الفلسفة الكنطية، ومحاولات تجاوزها إلى تحقيق مقاصدها انتهاءً إلى غايتها على نحو آل إلى انحطاطيها النظري (الوضعية) والعملي (الماركسية) ونظام القيم المبني عليهما في الفلسفة المعاصرة. ذلك أن هذين الشكلين المنحطين قد تأثرت بهما محاولات الإحياء الفلسفي العربية دون إدراك جيد لاستنادهما الواضح إلى اللاهوت المسيحي -فضلاً عن مصدرهما "الديني الصوفي" المتمثل في نظرية الحلول وفضلاً كذلك عن مصدرهما "الفلسفي العلمي" المتمثل في وحدانية الانطوائية. وقد اكتمل هذا التأسيس

---

[5] انظر بخصوص الفيضية الحديثة أو الوضع الذاتي للذات الإنسانية عند فشته:
Joh. Gott : Fichte Werke, Auswahl in sechs Banden Herausg. Von Fritz Medicus. Verlag von f. Meiner in leipzig , Ditter Band

وخاصة العرض الحواري الوارد في الصفحات 547--644 بعنوان:
“ Sonnenklarer Beircht das grosser Puplikum uber das eignetiche Wesen der neuesten Philosophie”.

إضافة إلى كل صياغة نظرية العلم عنده.

أما بخصوص أثر الفكر الديني في الفلسفة عامة وفي الفلسفة الغربية الحديثة فانظر مـا يقولـه Wilhem Dilthey في دراسته: Das Wesen der Philosophie الواردة في:
Systematiche Philosophie Dritte duchgeshene Auflage (Die Kultur der gegenwart, Teil 1 Ahteilung 6), Verlag von B.g. Teubner und Leipzig 1921, p46.

الفلسفي لهذا المآل في دحض كنط للدليل الوجودي[6] دحضاً توسط بين محاولة لايبنتس[7] وشيلينج[8] إعادةَ صياغةِ هذا الدليل السينوية- الغزالية، في صياغته الجزئية التي كانت العودة إليها عند هذين الفيلسوفين عودة تصحح صيغة أنسالم وديكارت، على الرغم من بقائها مبتورة.[9] ولم يزد سعي هيجل إلى إثبات هذا الدليل مع القول بتأويل الوجود التثليثي إلاّ نفياً لأساسه، أعني الفصل بين الممكن والواجب في حتمية وحدة الوجود والمصير المزعوم حراً.[10]

وليس هذا الاكتمال إلاّ ثمرةَ محاولةِ الفلسفة الكنطية الجمع بين إفراط عقيدة الحلول في نظرية العمل التي يغلب عليها القولُ الضمني بحلول المطلق في الإنسان، وتفريط عقيدة التعالي في نظرية النظر التي يغلب عليها القولُ الضمني بالتعالي الساحق الفاصل بين الشيء في ذاته والظاهرات،[11] أعني التردد الكنطي بين الحلول والانفصال المطلقين تردداً يفرض

---

[6] انظر خاصة:

Immanuel Kant: Samtiliche Werke, P.b. Leipzig von Flex Meiner, 1. Band, kritik der reinen vernunft, neu herausgegeben von Theodor, Valentiener. 12. Auflage. Leipzig 1922, p. 512-519.

[7] انظر:

G.W Leibniz: Opuscules Philosophiques choisis, traduits du Latin par Paul Schrecker, Vrin, Paris 1969, pp.23-24

[8] انظر شيلينج:

Geschichte der neueren Philosophie und Darstellung des Philosophischen Empirismus, neu herausegeben und mit erlauterenden Anmerkungen versehen von Dr. Arthur Drews, Leipzig, 1902.

، فصل ديكارت، ص 4-29.

[9] انظر عرض Jakob لتاريخ المسألة في ردوده على ابن مندل (العمل المحال عليه في الهامش 6 وكذلك عرض Hegel في الأعمال الكاملة المحال عليها سابقاً، الجزءان الحادي عشر والثاني عشر:

Vorlesungen uber die Philosophie der relidion, nebst einer Schrift uber die Beweise vom Dasein Gottes, herausgegeben vom D. Philipp Marheinke, verbesserts Auglage, Berlin 1840، 2، ص 357 وما بعدها من الملحق.

[10] انظر هيجل، في دروسه في فلسفة الدين، مناقشة الدحض الكنطي للدليل الوجودي، ص 214 والمواليات من المرجع نفسه: الدليل الوجودي. وقد فسر هيجل الدحض الكنطي بحصر كنط للتصورات في مستواها الذاتي في الذهن قبالة الحقيقة في الخارج، وفي ذلك يقول:

"وكنط لم يبرهن على الفرق بين التصور والوجود وإنما خذ الأمر على نحو ما تتصوره العام. لكن العقل السليم لا يعد ذلك الفرق تمثلاً صالحاً إلا في الأمور غير التامة".

[11] عن الكنطية والنظر التوراتية، انظر رأي هيجل كما أورده ديلتاي في كتابه:

Die Jugendgschichte Hegels, und andere abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus, iv Band, Leipzig und Berlin, 1921.

وخاصة صفحة 77 وما بعدها، حيث ينقد هيجل نظرية كنط الدينية والخلقية فيعدها أقرب إلى روح الديانة التوراتية منها إلى روح الديانة الإنجيلية.

المرور دون ثبات بمركز ثقل المسألة، أعني عقيدة الاستخلاف كما سنرى في بحث آخر. ذلك أنه على الرغم من القراءة السائدة التي تنسب إلى كنط تأسيس العلوم الرياضية التجريبية تأسيساً ما أغناها عنه، لكونه يقايضها الضرورةَ العقلية المزعومةَ لنسق منغلق يحد من أفقها مقابلَ حصرها في مظاهر من الوجود هي ما يدركه جدول مقولات كنط، ولكونه -في كل حال إن سلمنا به- تأسيساً متأخراً لم ينتظره العلم نشأة ولم يستفد منه تطوراً، فإن الفلسفة النقدية ليست إلاّ محاولة من كنط لصياغة الإصلاح الديني اللوثري[12] الجامع بين التوراة والإنجيل صياغةً تحاول التوفيق بين تأسيس التجربة الفلسفية العلمية على استثناء شروط التجربة الدينية الصوفية، إما بنفيها أو بإرجاعها إلى الأولى معياراً لها، فيكون الانفصالُ التام بين المطلق والنسبي وضلالُ المظاهر من ناحية، وتأسيس التجربة الدينية الصوفية على استثناء التجربة الفلسفية العلمية إما بنفيها أو بإرجاعها إلى الأولى معياراً لها فيكون الاتصال التام بين المطلق والنسبي وهداية الحقائق، من جهة أخرى.

وقد حصل كلا الردين بعد كنط حصولاً لم يكن منه بد. وأولهما سبيله فوضى الغليان الإرادي الذي يصعد نسبية العلم مطلْقاً فاعليةَ الذّات (عند فشته)؛[13] وثانيهما كانت سبله سكون "النرفانا" العدمية التي تخمد إطلاق الإرادة ليلائم نسبية التصور (عند شوبنهاور).[14] ومن ثمّ فإن هذا التوفيق الكنطي قد أصبح منطّلقاً للإبقاء الدائم على الاستثناء المتبادل بين تجربتي الإنسان النظرية والعملية، أو للرد المتبادل بينهما مما أدى إلى فصام الإنسان الناظر

---

[12] انظر في ذلك ما ورد في توطئة كتاب كنط:
Die religion innerhalp der grezen der blossen Vermunft Die
إعداد: K. Vorllander ، ص IX إلى XCII وخاصة ما ورد فيه من قول لـ A. Ritsch في كتابه Die Chriteliche leher von der Rechtfertigung und Versohung ص 410؛ وانظر كذلك مـا يقولـه كافتان J. Kaftan في كتابه: Wahrheit der christlichen Religion, Basel 1888، ص 210 وما بعدها.

[13] انظر:
Dr. ED. Zeller : Geschichete der deutschen Philosophie siet lubniz munichen 1875, p.503 .
حيث يقول: "ففي النسق الكنطي كان الاعتقاد في وجود حاكم للعالم شرطاً لا غَناءَ عنه للاعتقاد في وجود نظام خلقي لعالم، ذلك أن الأنا له عند كنط طبيعة توجد خارجه، طبيعة قوانينها في ذاتها ضمانةَ التطابق مع قوانين ذاتِ الأنا الخاصة. أما في نسق نظرية العلم (يعني نسق فشته) فإن الأنا نفسه هو الذي يبدع قوانين الطبيعة وكذلك قوانين العالم الخلقي من ذاته اللامتناهية".

[14] انظر:
Arthur Schopenhauer’s samciliche Werke, genaue herausgegeben mit den letzen Zuzatzen, Berlin bibliographische Anstalt, Erster Band, Die Welt als Wille und Vorstellung, Anhung: Kritik der Kantichen Philosophie، ص 413 وما بعدها. حيث يجد المعنى العميق لفلسفة كنط (كمـا وردت خاصة في الطبعة الأولى من نقد العقل الخالص) في البراهمانية والبوذية.

الذي يضل في المظاهر، والإنسان العامل الذي تتعين فيه البواطن عودة إلى النظرة الصوفية ذات الطورين المتنافيين -طور العقل وطور ما وراء العقل- مع التأرجح بين الموقفين الإرجاعيين والفصل المستند إلى التنافي بين بعدي الإنسان الشاهد والغائب. وتلك هي علة الأهـمية التي أصبحت للحلول الكنطية المستمدة من جدولي أحكامه ومقولاته وما نتج عنهما في نظريتي "المعرفة -الوجود" و"العمل- القيمة" عنده في الفلسفة الغربية المعاصرة، التي يغلب عليها علم الكلام المسيحي الخالص، في شِقيه الإنجيلي والكاثوليكي،[15] وفي المجالين التابعين له: أعني تصور الطبائع والمفاهيم في العلوم التجريبية الرياضية (الانطوائية)[16] وتصور الشرائع والقيم في العلوم التاريخية التأويلية (الحلولية).[17]

وسنهتم في هذا البحث بالمسائل الآتية:

1- الأولى تنظر في أساسي دحض كنط للدليل الوجودي.

2- والثانية تفحص نظرية كنط في أفعال العقل والمقولات.

3- والثالثة تشرح الدليل الوجودي الحلولي بين ديكارت وشيلينج.

المعلوم أن الأسطورة السائدة تدعي أن القول الميتافيزيقي قد انتهى منذ كنط، وأن كل محاولة فيه صارت دالة على السذاجة الفلسفية أو على قصد الوعظ التوطيدي. لكن ما لا يعترف به هذا الوهم العامي وما سنحاول بيانه، هو أن القول الكنطي نفسه ميتافيزيقي حتى النخاع، بل هو لاهوتي. فالنقد كله وجميع الفلسفات المتفرعة عنه بالإيجاب أو بالسلب ممضوغات ميتافيزيقية بل مدرسية، يتداخل فيها الكلام والتصوف والفلسفة والعلم، كما

---

[15] انظر:
H. Ehrenberg: Die Parteiung der Philosophie, Studien wider hegel und die Kantianer, Verlag E. Meiner Leipziz 1911، حيث يرجع التوحيد بين الفكر النقدي والفكر الجدلي إلى علم اللاهوت: فهما عنده وجهاه. (انظر: فصل الختام).

[16] J. Chon: Voraussetzungen und Ziele des Erkennens, Untersuchungen uber die Grundlagen der Lodik, Verlag von Engelmann, Leipzig 1909.
الفصل التاسع (ص 10-11) المتعلق بتأسيس جدول المقولات على جدول الأحكام، وكذلك الباب الثاني منه بعنوان: Logische Untersuchunge Uber Mathenatische Gegenstande، ص 156-273. وانظر كذلك:
H. Cohen: Logik der reinen Erkenntniss 2. Auflag, Berlin 1914, Einleitung und Disposition : Das Urteil und die Kategorien، الفصل العاشر، ص 45 وما بعدها.

[17] انظر، بالنسبة إلى تأسيس العلوم التاريخية والقيم بالاستناد إلى المقولات الكنطية ونظرية المثال – القيمة:
H. Richret: Die Grenzen der naturwissenschaften,Begriffsbildung, Eine Logische Einleiteng in die historischen Wessenschaften, Tübingen und Leipzig, 1902، وخاصة الفصل الخامس بعنوان: "Naturphilsophie und Geschichtsphilosophie" ص 600-704. وانظر كذلك:
W. Windelband: Von System der Categrien, AUS DDEN Philosphischen Abhandlungen Chrstoph Sigwart zu seinem 70, Geburtstage 28, März 1900, tübingen 1900.

كان الشأن وما يزال منذ أن حاول العقل الإنساني صياغة هذه المسألة التي يحاول كنط نهي العقل عن تناولها بنظام نقده البوليسي.

ويكفي كل ذي عقل أن يعلم أن المعرفة النقدية إذا صح ما تقوله عن المعرفة النظرية وكانت نظرية، فقد حكمت على نفسها بأنها لم تقل شيئاً، إذ هي قول ظاهراتـي في الطابع الظاهراتي للمعرفة الإنسانية. فلا تستطيع إذاً أن تستثني نفسها من حكمها على المعرفة النظرية، إلا إذا اعترفت بكونها خياراً عملياً يستهدف الحد من المعرفة النظرية لتأسيس المعتقد الديني: إنها إذاً شكاكية تستهدف تأسيس عقيدة التثليث اللاهوتية من خلال الأمرين الموصلين إليه حلاً وحيداً، أعني نفي العلم النظري غير المقصور على الظاهرات وتأسيس المعرفة العملية على المصادرة والعقد لا على الدليل والإيمان.

أساساً دحض كنط للدليل الوجودي

يستند الدحض الكنطـي للدليل الوجودي إلى أساسين: أحدهما معلن وهو **الفصل بين الماهية والوجود**؛[18] والثاني مضمر وهو **لب الحل النقدي لمسألة المعرفة ببعديها النظري والعملي**.[19] ويجمع بين الأساسين المقابلةُ الكنطية بين المقولات الرياضية والمقولات القووية. فالمقولات الرياضية تتعلق بـ **حدس مضمون الماهية**، والمقولات القووية تتعلق بـ بناء مضمون الوجود.[20] ولن يكون غرضنا دحض نظرية المقابلة بين الظاهرات والشيء في ذاته، فهذه مسألة فرغت منها الفلسفة الألمانية منذ **فشته**،[21] ولا دحض الدحض الكنطي للدليل الوجودي، فقد أتى عليه هيجل،[22] علماً أن هاتين الحصيلتين يتضمنهما الحل

---

[18] دحض الدليل الوجودي بالاستناد إلى الفصل بين الماهية والوجود: عكس المعنى السينوي لاقتصاره على أحد وجهيه: Kant: KRV, p. 512-519, Von der Unmöglichkeit eines ontoligschen Beweises vom Dasein Gottes L. H. Jakob. وخاصة ص 516-517.

[19] انظر L. H. Jakob، الإحالة نفسها الواردة في الهامش 6.

[20] عن المقابلة بين المقولات الرياضية والمقولات القووية وعلاقتها بالفصل بين الماهية والوجود، انظر: نقد العقل الخالص، الفقرة 11، ص 133، الملاحظة الأولى: تقسيم المقولات إلى ضربين: الرياضية والقووية.

[21] انظر حول مراحل تجاوز الشيء في ذاته بتعاضد معارضي الفلسفة الكنطية والمنتسبين إليها وخاصة عند فشته D.Ed. Zeller تسالر، المرجع نفسه المحال إليه في الهامش 13، ص 464، وما بعدها وخاصة ص 484، حيث يعد فشته فلسفةَ كنط مستوجبةً التخلي عن الشيء ذاته.

يقول تسالر واصفاً رأي فشته: "لكن المذهب الكنطي لا يمكن حسب رأيه تصوره تصوراً صحيحاً إلا عند التخلي عـن الشيء في ذاته وعند استنتاج تصوراتنا جميعاً، وكل مضمون وعينا من الأنا المتصور ومنه دون سواه".

[22] دحض الدحض الكنطي للدليل الوجودي: هيجل: فلسفة الدين الواردة في الهامش 10.

الكنطي ضرورة. فعندما قال كنط: إن علم الإنسان لا يتجاوز الظاهرات وإن عمله يتجاوزها إنما هو يشرع في الحالتين تنسِيباً للنظر وإطلاقاً للعمل، جاعلاً من الإنسان مصدر الظاهرات ومقابلتها للباطنات المعقولة في النظر ومصدر الباطنات في العمل وعدم مقابلتها بشيء في ذاته. فالمبادئ التي يستند إليها العمل هي الأخرى من صنع الإنسان؛ وتلك هي علّة المُثُل تبقى دائماً في مستوى **الفكرة الضابطة** ولا تصبح أبداً **حقائق مكونة**، وكون مبادئ العمل **مصادرات** لا حقائق أو هي نتائج نستنتجها من العمل شروطاً له لا عللاً يصدر عنها.[23] فكأن كنط اقتصر، في الحقيقة، على ترتيب ملَكتي الإنسان النظرية والعملية لا غير بحسب ما نسبه إليهما من قدرة خاضعة أو حرة. وذلك ما فهمه مواصلوه بدءاً بفشته وختماً بهيجل، على الرغم من التعارض الظاهري بين ثنائية كنط ووحدانية فشته أولاً، ثمّ بين النقدية والهيجلية ثانياً.

وغرضنا هنا إنما هو أن نناقش الحل الكنطي في صورتيه: كما صاغه كنط إثباتاً لشيء في ذاته مع دحض الدليل الوجودي (وهذا من نقائض مذهبه)، وكما أتمّه هيجل نفياً للشيء في ذاته مع إثبات الدليل الوجودي (وهذا من نقائض فكره)، لنستكشف من الدليل الوجودي أصلَه الكلامي الفلسفي عند **ابن سينا والغزالي**، ذلك الأصل الذي يهمله مؤرخو المسألة في الفلسفة الغربية عند عرضهم المشوه لهذا الدليل. وسنميز الحل الاستخلافي من الحل الحلولي في تأسيس القيم عامة ومن بينها القيم المعرفية خاصة. ذلك أن جوهر الإشكال، كما سنرى، هو هذه المقابلة والرد المتبادل بين النظري والعلمي ومحاولات إيجاد المهرب التجاوزي في الإبداعي كما جرب ذلك شيلنج،[24] مع التعذر بحكم الاقتصار على تثليث القيم (المعرفة والعمل والجمال)، وإهمال ضربين آخرين من القيم أعمق لا يمكن التفطن إليهما دون الالتزام بالحل الاستخلافي الرافض للحل الحلولي، الضربين الأساسين (الجهة والشهود)، إذ هما وجها الدليل الوجودي كما نبين في مقال آخر.

---

[23] انظر:
Die Religion Innerhalb der Grenzen der Blossen Vernunft, Frankfurt 1793, Vorgestellt von Immanuel Kant.

[24] عن شيلنج والفن المتجاوز المتقابل بين النظر والعمل، انظر خاصة F.W.J. Scheling's Sämmtlische Werke, Erste Abtheilung, V.Band (Philosophie der Kunst) الفقرة 16، ص 382-383 حيث يقول:
"وتطابق قوى العالم الواقعي والعالم المثالي قواهما الثلاث: مثال الحق ومثال الخير ومثال الجميل (أما المثال بما هو إلهي فإنه ينتسب على حد سواء إلى العالم الواقعي والمثالي خاصة)، وقوة العالم الواقعي والمثالي الأولى توافق الحقيقة، والثانيةُ الخـير، والثالثة الجميل في الكيان العضوي وفي الفن".

لن نستطيع فهم الدحض الكنطي للدليل الوجودي إلاّ عند ربطه بأساس الفلسفة النقدية، أعني بنظرية أفعال العقل ونظرية الأحكام والمقولات التي استمدت منها. فأبعاد الأحكام والمقولات، التي اهتم بها كنط آخذاً إياها من المنطق التقليدي دون تمحيص ولا نقد لتكون نظام عِقْدِ فلسفته (Der Leitfaden)، ليست أبعاداً بسيطة ولا هي مستقلة أحدها عن الآخر. ومن ثمّ فإن البحث عن البسائط وراءها وعن عناصرها المستقلة بعضها عن بعض هو الذي سيمكننا من تحديد نظرية أفعال العقل تحديداً يمكن من فهم العلاقة بين القيم والدليل الوجودي تأسيساً للأولى عليه في مدلوله الاستخلافي، لا على نفيه كما يفعل كنط، أو على إثباته الحلولي كما يفعل هيجل. ذلك أن إدراك الترابط بين أبعاد الحكم التي اعتمدها كنط دون تحديد طبيعتها، أعني **الكم والكيف والإضافة والجهة**، يوصِلنا إلى أساس وحدة أنواع الحكم الجنسية التي هي ليست ثلاثة كما رأى كنط، بل أربعة وخامسها شرطُها الذي هو أصلها ووحدتها الجنسية، أعني الوجدان الإنساني أو صورة الدليل الوجودي: التحليلي البسيط والتركيبي البسيط، والتركيبي القبلي والتحليلي البعدي، الذي هو في نسبته إلى التركيبي القبلي كالتحليلي البسيط في نسبته إلى التركيبي البسيط كما نبين لاحقاً. ويوصلنا إدراك هذا الترابط كذلك إلى ما بعد المقولات الأربع المناسبة لها مع خامستها التي هي أصلها الموحد بينها، أعني الوجود أو مادة الدليل الوجودي: الصورة الخالصة وتناسب التركيبي البسيط، والمادة الخالصة وتناسب التحليلي البسيط، وتصوير المادة ويناسب التركيبي القبلي، وتعيين الصورة ويناسب التحليلي البعدي، والقيام أو الوجود ويناسب مادة الدليل الوجودي موضوع الوجدان الذي يشرط ببنيته الاستخلافية كل أفعال العقل. فهاتان الوحدتان اللتان غابتا عن جدول الأحكام وجدول المقولات الكنطيين قد حالتا بغيابهما دون الفهم الاستخلافي للعلاقة بين المطلق والنسبي، أو المألوه والإله، المقابل للفهم الحلولي.

وقبل البحث عن بسائط هذه الأبعاد الحُكْمِية والمقولية ينبغي أن نبين امتناع الفصل بين المقولات الرياضة والمقولات القووية بالمعنى الكنطي، ذلك الفصل المستند إلى الفصل بين الماهية والوجود، لكون الكيف لا ينفصل عن الجهة إلاّ إذا كان مجرداً وقائماً بغيره، ولأن الكم لا ينفصل عن الإضافة إلاّ بالشرطين نفسهما. فالجمع بين الكم والكيف المؤسسين للرياضي الغني عن الطبيعي أو للماهية الغنية عن الوجود لا يمكن تصوره إلاّ بافتراض أساس تقوم فيه حصيلته أحكاماً رياضية غير مستندة إلى وجود حقيقي (طبيعي أو ربوبي). لذلك كانت الحاجة إلى صورتيّ الحدس الحسي القبليتين اللتين فرضهما كنط موجودتين وقائمتين

في موجود طبيعي، هو ملكة المعرفة عند الذّات الإنسانية، ليقوم بهما الرياضي. كما أن الجمع بين الإضافة والجهة لا يقبل التصور إلاّ باشتراط ماهية ما (حصيلة الكم والكيف) تضاف وتوجه. لذلك كانت الحاجة للماصدق والمفهوم (شرطي الكم الذي هو علاقة بينهما بدرجاته الثلاث) واللازم والملزوم (شرطي الإضافة التي تعود إليها أنواعها الثلاثة جميعاً لزوماً أو تلازماً موجباً أو تلازماً سالباً)؛ فيتبين بذلك أن الفصل بين المقولات الكيفية والجهوية غير ممكن إلا ذهنياً، وكذلك الفصل بين المقولات الكمية والإضافية للتلازم الواجب بينها. وحتى إذا كانت المفصولات ذهنياتٍ، فِفعلُ الفصل الذي تكون حصيلته مفصولاتٍ ذهنية ليس هو الآخر ذهنياً إلا إذا أعطينا الذهنية معنى ثانياً يكون مقوماً للمعنى الأول وحاملاً إياه حمل الموضوع للمحمول حملاً مقوماً.

لذلك فإن لكلتا المجموعتين بعدها الرياضي الماهوي وبعدها القووي الوجودي عند عدهما موجودين بصورة مباشرة في الخارج دون إسنادهـما إلى الوجود الذهني محلا لهما، أو عند عدهما موجودين بصورة غير مباشرة في الخارج بتوسط الوجود الذهني. وإذن فالمقابلة الكنطية بين الرياضي والقووي تبنى على التسليم غير المعل بالفصل بين الماهية والوجود إغفالاً لشرطه، أعني القيام في الذهن الذي هـو ليس ذهنياً لكونه غير الفصل الذاتي في الوجود الشارط للفصل العرضي في الذهن. فأين يقوم الكمي والكيفي إذا فصلناهما عن الإضافي والجهوي؟ وما هو الأمر الذي له إضافةٌ وجهةٌ إذا فصلناهما عن الكمي والكيفي؟ ما هو المقوم في الوجود دون معرة -أعني خارج الذهن- وفي الوجود بالمعرفة -أعني في الذهن؟- وما هو مقوم الوجود المعرفي؟ وهل فصلنا بين هذه الأبعاد عقلياً يناظره فصلٌ في الوجود يكون مستنداً إلى دحض الدليل الوجودي كما يفترض كنط؟ إلا يسلم كنط - من البداية- بأن الوجود في الذهن وحده كاف للقيام الوجودي كفايته للقيام المعرفي، متناسياً أن شرط القول به عند أصحابه الأوائل هو القيام بالذهن معرفياً وبالعناية الإلهية وجودياً، فيصبح أساس دحض الدليل الوجودي -أي إطلاق الفصل بين الماهية والوجود دون شرط الربوبي- شرطاً لإمكان الفلسفة النقدية لا نتيجةً لها؟

وإذاً فأنواع المقولات الكنطية الأربع (الكمية والكيفية والإضافية والجهوية) تؤول إلى مجموعتين مختلفتين عن المجموعتين اللتين اعتمدهما (الرياضية والقووية) استناداً إلى قوله بالفصل المطلق بين الماهية والوجود فصلاً حقيقياً لا منطقياً، دون شرط الأول الوجودي وشرط الثاني المعرفي. وهاتان المجموعتان هما: مجموعة المقولات "الرياضية - القووية" في بعدها الكيفي (المقولات الكيفية الجهوية التي موضوعها أفعال العقل الإنساني وجداناً،

ومنها نستنتج بالقياس عليها أفعال العقل الإلهي إيجاداً)؛ ومجموعة المقولات "الرياضية-القووية" في بعدها الكمي (المقولات الكمية الإضافية التي موضوعها مفعولات العقل الإنساني معلوماتٍ، ومنها نستنتج بالقياس عليها مفعولات العقل الإلهي موجوداتٍ).

ولما كان الفصل الكنطي بين ضربي المقولات يعود إذاً إلى الفصل بين الماهية والوجود الذي يؤسس عليه كنط دحض الدليل الوجودي كذلك، بات من الواجب أن نحلل طبيعة هذا الفصل وأن نمتحن أسسه قبل مناقشة نظرية أفعال العقل وجدول المقولات. والمعلوم أن لكنط مع مسألة الدليل على الوجود الإلهي تاريخاً يمكن تحديده بالإحالة إلى المواضع الرئيسة الآتية التي يعالج فيها المسألة: ففي المرحلة المتقدمة على النقد حاول كنط[25] أن يثبت الوجود الإلهي بالدليل الوجودي في شكله السينوي الخالص دون اختلاف يذكر: إن هو قد استنتج وجوب الوجود الواجب من التلازم بين اشتراط الإمكان للحصول واشتراط الحصول للوجوب. أما في المرات الأربع الأخريات -وكلها موالية للنقد ونجدها في مصنفات النقد الثلاثة[*] وفي مصنف الدين في حدود العقل بمجرده- Die Religion innerhalb der Grenzen der blassen Vernunft، فإننا نجد كنط يؤكد عدم كفاية الدليل الوجودي.

ورأيي أن لهذا الموقف تفسيراً قد ورد عرضاً في ملاحظةٍ لكنط ألحقها يعقوب بكتابه ضد موسى بن مندل Einige Bemerkungen zu Ludwig Heinrich Jakob's Prüfung der ,Mendlssohn'schen Morgenstunden، حيث قال كنط: "فلو سلمنا للعقل، في استعماله النظري، القدرة على تجاوز حدود المحسوس وتوسيع المعرفة بالعقل وحده، لما بقي بالإمكان حصر العقل في هذا الموضوع الحسي. فلن يبقى العقل غير قابل للقناعة بفتح مجال واسع للمماحكة فحسب، بل هو سيظن نفسه قادراً على الفصل في [إثبات] إمكان الذّات الأسمى (حسب التصور الذي يحتاج إليه الدين) استناداً إلى حجاج متعاقل، مثلما نصادف ذلك عند سبينوزا بل وكذلك في عصرنا. من ذلك أن بعضهم قد اشتهر، بفضل وثوقية دعية، بالقدرة على دعم هذه القضية دعماً جريئاً وعلى إثباتها. وبدلاً من ذلك، فإن الاعتقاد في وجود الذّات الأسمى يصبح -بعد أن نقطع جناحي هذا الاستعمال النظري فيما يتجاوز الشاهد إلى الغائب بفضل نقدٍ صارم- اعتقاداً جيد

---

[25] في دراسته التي صدرت سنة 1763 بعنوان: في الأساس الوحيد الممكن للبرهان على وجود الله.
Der eingzig mögliche Beweisgrund zur einer Demonstration des Daseins Gottes

[*] المقصود بهذه المصنفات الثلاثة: **نقد العقـل الخـالص** (Critique of Pure Reason) ، **نقـد العقـل العمـلي** (Critique of Practical Reason) – ونقد الحكم (Critique of Judgment)، التحرير.

التأسيس عملياً ومسلمةٌ تامة اليقين غير قابلة للدحض نظرياً".[26] وبذلك نفهم أن قولة كنط الشهيرة الخاصة باضطراره للحد من العلم لتمكين الإيمان ليست إذاً أمراً عرضياً، بل هي أساس الانقلاب الذي حصل عنده إزاء المعرفة النظرية والكلام العقلي والدليل الوجودي. فهو يقول في نقد العقل الخالص -مؤسساً دحضه للدليل الوجودي على مبدئه الأساسي في الفصل بين الماهية والوجود[27] فصلاً حقيقياً لا منطقياً فحسب: "وبين أن الوجود ليس صفةً حقيقية، أعني أنه ليس تصوراً لأي أمر يمكن أن ينسب إلى تصور الشيء، وإنما هو مجرد وضع للشيء أو لبعض التحديدات الموجودة فيه. وهو -في الاستعمال المنطقي- مجرد أداة حمل في الحكم. فالقضية: ""الله" [موجود] "على كل شيء قدير"" تتضمن تصورين مستقلين لكل منهما قيامه الذاتي: "الله" و "على كل شيء قدير". أما اللقَيظة [موجود] فهي ليست محمولاً، بل لعلها مجرد فاصلة تفصل المحمول عن الموضوع. والآن فلو أخذت الموضوع "الله" مع كل محمولاته (التي منها محمول "على كل شيء قدير)، وقلت: الله موجود، أو يوجد إلهي، فإني لن أضيف أي محمول جديد لتصور الله، بل إني لا أضع إلا الموضوع ذاته مع كل محمولاته، وكذلك الشيء الذي يرجع إليه تصوري إياه. وكلاهما يتضمنان، بكل دقة، الأمر نفسه. ومن ثمّ فإنه لا يمكن أن أضيف شيئاً آخر إلى التصور الذي يعبر عن مجرد الإمكان عندما أفكر في موضوعه بوصفه معطى بعبارة: "موجود". وهكذا فإن "الموجود الفعلي" لا يتضمن أكثر من مجرد "الموجود الممكن"، وكل جهد أو عمل يبذل في سبيل الدليل الوجودي (الديكارتي) المشهور يعد سدى. كما أنه لا يمكن لتاجر أن يصبح ثرياً عندما يضيف بعض الأصفار للمقدار الذي تتضمنه خزينته بهدف تحسين وضعيته المالية، فكذلك لا يمكن لعلم الإنسان أن يربو بمجرد الأفكار".[28]

---

[26] انظر:
Einige Bemerkungen zu Ludwig Heinrich Jakob's Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden، وكذلك الجزء السادس من أعمال كنط الكاملة في:
Immanuel kant: kleinere Shriften zug Geschichtsphilisiphie, Ethik und Politik, herausgegeben von Kalr orlander, Leipzig, 1913, p. 127-128.

[27] انظر المرجع الوارد في سلسلة: Die Kultur der Gegenwart المحال عليه سابقاً في الهامش 6، الفصـل الثـاني بعنوان: Metaphysik تأليف Wilhelm Wundt، ص 98-134.

[28] Kant, KRV. P.512-519, Von der Unmöglichkeit eines ontoligschen Beweises Wom Dasein Gottes. وخاصة ص 516-217 حيث يصف كنط الوجود بكونه ليس من صفات الشيء الذاتية، أعني ليس من المقومات: ص 519.

إن قضاء كنط بأن الرابطة الوجودية: "موجود"، لا تضيف شيئاً للموضوع من حيث مقوماته (شيئاً يعتد به فيما تتألف منه الماهية من المقومات) يستند إلى خطأ مضاعف نشير إليه بالسؤالين الآتين:

الأول: هل مقومات ماهية الشيء يمكن تصورها مقومةً لا ِفعلاً دون أن تكون موجودة وجوداً حقيقياً وبمجرد الاقتصار على رابطة لفظية "موجود Ist" عديمة المضمون الوجودي الحقيقي؟

الثاني: هل ماهية الشيء يمكن تصورها ذات مقومات فعلية إذا لم تكن الماهية ذات الصفات المقومة موجودة بحق وجوداً يتضمن المقومات التي تتألف منها الماهية؟

وأساس هذين الخطأين هو الخلط بين قيام الماهيات في الذهن، قيامها الذي يبدو غنياً عن الوجود الخارجي للاستغناء بالقيام في الذهن (تناسياً لكون الذهن الذي يوفر هذا القيام الذهني لا بد له من قيام غير ذهني)، وقيامها بمعزل عن الأذهان. فقيام مقومات الماهية المجردة بما هي كيان عقلي موجود في الأذهان لا في الأعيان يختلف عن قيام مقوماتها بها بما هي موجودة في الأعيان. والقيام في الذهن ممتنع من دون قيام الذهن في الأعيان، وذلك هو ضرب الوجود الذهني الذي هو وجود خارج الذهن بتوسط الذهن؛ فلا يمكن تصور الشيء الموجود في الذهن مكتملَ المقومات دون هذا الضرب من الوجود المحدد لشرط قيامه أولاً وقيامها ثانياً في ذهن لا يكون قيامه ذهنياً، بحيث يكون القيام خارج الذهن في غاية التحليل شرطَ القيام الذهني مهما تعددت الوسائط. إن جهة الوجود الذهني في الماهيات المجردة هي شرط الحمل الذهني لا الحمل الوجودي الخارجي، وهي ليست أمراً يعرض للماهية إلا بما هي في الذهن: إذ الماهية بما هي ماهيةٌ عينية في ذهن عيني لا بد لها من القيام الفعلي بتوسط القيام الفعلي الذي للنفس العينية المدركة لها. وهي ليست ذاتاً كلية إلا في إضافتها إلى ما ترمز إليه من موجودات عينية خارجية أو ذهنية تعد هي صورتها الذهنية التي نتصورها بها.

وكذلك ضرب الوجود الخارجي: فهو شرط الذّات الحاملة للمقومات، وشرط قيام المقومات فيها. وإذاً فكل صفة مقومة لا تكون مقومة إلا إذا كانت متضمنة لضرب الوجود الذي ينتسب إليه القيام، إنْ ذهنياً فذهنياً، وإنْ خارجياً فخارجياً. والذهني مشروطٌ بالخارجي عندما يكون وجوداً مطابقاً للحقيقة لا مجرد وهم. وإذا خلت مقومات الماهية في الوجود الذهني من الوجود الخارجي غير المباشر وكان لها الوجود الذهني فحسب، فإنها تكون عندئذ مقومة للصفة المقومة الذهنية للماهية في الذهن عديمة النظير الخارجي، كما هو الشأن في كل المخترعات الإنسانية، وليست مقومة للصفة المقومة الخارجية لماهية في

الخارج. ولا يمكن في كل الأحوال تصور الضرب الذهني من القيام إلا بشرط تصوره بتوسط القيام الخارجي للذهن الذي تقوم فيه ذوات القيام الذهني، عند الكلام في الموجودات غي المخترعة. وحتى عند الاقتصار على المخترعات، فإن الذّات المخترعة بحق لا يمكن تصورها مخترعة، دون تسلسل! فكيف يمكن إذاً لكنط أن يقضي بأن الحاصل في الخارج (**الوجود الفعلي**) لا يتضمن أكثر من الممكن في الذهن (**الوجود الممكن**): "**وهكذا فإن الوجود الفعلي** لا يتضمن أكثر من مجرد **الوجود الممكن"؟** كيف له أن يدعي أن الممكن مقصور على الممكن الذهني دون أن يقول بإطلاق الضرورة إطلاقاً يستوجبه نفي الممكن غير الذهني، الممكن الحقيقي؟

وإذاً فخطأ كنط خطآن: أحدهما مضاف إلى أرسطو والثاني إلى **ابن سينا. فأرسطو** لم يفصل بين الوجود والماهية إلاّ فصلاً معرفياً (أبستمولوجياً) عند الحديث عن الموجودات الرياضية أو عند الحديث عن الموجودات الطبيعية: التصور الفرضي السابق على البرهان، أعني قبل التحقق من وجود الماهية المفروضة. والأولى كائنات ذهنية دائمة، أما الثانية فهي -قبل إثبات وجودها- تكون تصورات ذات وجود ذهني مؤقت.[29] وابن سينا يقصر الفصل الوجودي بين الماهية والوجود على الممكنات؛ فقوله: "... من الحمل ما يكون فيه المحمول مقوماً لماهية الموضوع، ومنه ما يكون أمراً لازماً غير مقوم لماهيته كالوجود... فالوجود كما اتضح في سائر ما تعلمت في الفلسفة لازم غير داخل في الماهية"،[30] مقصور على الماهية الممكنة ولا يعم الواجبة منها. ذلك أن ابن سينا لا يفصل بين الماهية والوجود فصلاً وجودياً إلا بشرطين: **الأول** هو قيام الماهيات الطبيعية غير الموجودة طبيعياً في الذهن الإلهي نظير قيام الماهيات الرياضية في الذهن الإنساني. **والثاني** هو عد الوجود الطبيعي العارض للماهية وجوداً مقوماً لوجودها الطبيعي نظير الوجود المعروض لها والمقوم لوجودها الربوبي، أو الوجود في العناية بلغة ابن سينا. فالوجود في الذهن الإلهي معروض للماهية وليس عارضاً لها، أي أن الماهيات بما هي معلومة لله صور عارضة للعلم الإلهي وناتجةٌ عنه وهي ليست متقدمة عليه، إذ هو فيض الوجود الساري فيها. ولا يكون الوجود الطبيعي عارضاً للماهيات إلاّ إذا كانت الماهيات -قبل الوجود الطبيعي- عارضةً للوجود في العناية أو الوجود الربوبي للماهيات بما هي معلومة للإله: "فالحيوان، مأخوذاً بعوارضه -هو الشيء الطبيعي، والمأخوذ بذاته هو الطبيعة- الماهية الممكنة التي سيعرض لها الوجود الطبيعي -التي

[29] أرسطو: التحليلات الأواخر، المقالة الثانية، الفصلان الثالث والرابع: 90أ 91-35 ب 10.

[30] ابن سينا: الإلهيات من الشفاء، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد، القاهرة: 1960، ج 5، ص 231-232.

يقال إن وجودها أقدم من الوجود الطبيعي، لقدم البسيط على المركب، وهو الذي يخص وجوده بأنه الوجود الإلهي، لأن سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله تعالى، وأما كونه مع مادة وعوارض- وهذا الشخص وإن كان بعناية الله تعالى- فهو بسبب الطبيعة الجزئية".[31]

بل إن هذا الاشتراط السنوي المضاعف لم يكن كافياً في رأي القائلين بعدم الفصل بين الماهية والوجود حتى في الممكنات، لكون الماهية هي عين الوجود في حالتي الممكن والواجب، عند أصحاب وحدة الوجود. لذلك يؤكد السهروردي: "فيقال إن استغناءه - استغناء واجب الوجود عن الماهية المعروضة للوجود- إن كان لعين الوجود ففي الجميع- في الممكن كما في الواجب- ينبغي أن يكون هكذا. فإن قال إن وجوبه كماليةُ وجوده وتماميته، وكما أن كون هذا الشيء أشد سواداً من غيره ليس بأمر زائد على الأسودية، بل لكمال في نفس السواد ليس زائداً عليه، فكذا الوجود الواجب يمتاز من الوجود الممكن لتأكده وتماميته، فقد اغترف هاهنا بجواز أ يكون للماهيات تامية في ذاتها مستغنية عن المحل ونقص محوج إليه، كما في الوجود الواجب وغيره".[32]

كما أن ابن رشد قد ناقش نقل ابن سينا للدليل الوجودي عن المتكلمين ليستعيض به عن الدليل الطبيعي (دليل الحركة والنظام في العالم) وخاصة أساسه، أعني استعمال الجهات الوجودية ليشكك في تمييزه بين الممكنين الذهني والوجودي فقال: "وأما الممكن الذي قسم إليه ابن سينا الموجود فليس معنى خارج النفس بالفعل. وهو عبارة رديئة، كما قلنا، وذلك أن الموجود الذي له على في وجوده ليس له مفهوم من ذاته إلاّ العدم، أعني أن كل ما هو موجود من غيره فليس له من ذاته إلاّ العدم، إلاّ أن تكون طبيعته طبيعة الممكن الحقيقي. ولذلك كانت قسمة الموجود إلى واجب الوجود وممكن الوجود قسمة غير معروفة إذا لم يرد بالممكن الممكن الحقيقي"،[33] علماً بأنّ ابن سينا لا يحصر الممكن في الذهني (الكلي بشرط لا -شيء-) كما يفعل كنط، ولا في الحقيقي كما يفعل ابن رشد (**الكلي بشرط -شيء-**)، بل هو يرجعهما إلى ضرب ثالث هو الممكن في العناية الإلهية أو في العلم الإلهي (الكلي لا بشرط [شيء إيجاباً وسلباً]) شرط الممكنين الحقيقي الطبيعي والذهني الإنساني.

---

[31] ابن سينا: المرجع نفسه، ج 5، ص 204-205.

[32] السهروردي المقتول: حكمة الإشراق، تحقيق هنري كربان ضمن: Oeuvres philosophiques et mystiques se Sohrawardi, Téhéran et Paris 1952، ص 92-93.

[33] ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق الأب بويج، بيروت: دار المشرق، 1987، ص 199.

وهو يسند الأصناف الثلاثة السابقة من الممكن إلى الوجود الواجب **(العين المطلقة التي تتحد فيها الماهية والإنية)**.

وكان يمكن لكنط ألاّ يقع في مثل تلك الشناعات التي يحرز الفلسفةَ منها شرطا ابن سينا وتمييزه بني ضربي الوجود في علاقتهما بالماهية، لو صرح معترفاً بأنه استبدل الذّات الربوبية بالذات الإنسانية التي جعلها متعالية لينسب إليها ما كان ينسبه فلاسفة العصر الوسيط إلى الرب، مستدركاً هذه الشناعات بحصر علم الإنسان في المجال الظاهراتي، حصراً فَقَدَ كُل تجمل بعد أن وقع الاستغناء عن الشيء في ذاته في المثالية الألمانية. ذلك أن خلق الظاهرات الذي هو من أثر حرية العقل الإنساني (Die Spnontaneität) - حتى وإن تم بصورة غير متخلصة من التقبل أو الانفعال الحسي- يضعنا أمام خيارين لا ثالث لهما: **الأول** هو عدم إطلاق الخلق العقلي للظاهرات وإبقاؤه مستنداً إلى باطنات وراء الظاهرات لا يمكن نسبتها إلى غير الذّات الربوبية. **والثاني** إطلاقه وعده عين الوجود المطلق. وعندئذٍ فلا معنى للفصل بين الظاهرات والباطنات. وهو ما آل إليه الفكر في المثالية الألمانية بتدريج تظافرت على إتمامه إلزامات خصوم كنط مثل شولتزه Schulze (الذي ألزمه بضرورة الاستغناء عن الشيء في ذاته للتناقض بين إثبات الشيء في ذاته بالعلية ونظرية العلية المقصورة على الظاهرات) واستكمالات أتباعه لمذهبه بدءاً براينهولد Reinhold (الذي يعيد الوحدة إلى نظرية المعرفة الكنطية بنظريته الجديدة في ملكة التصور استدراكاً لثنائية مصدر المعرفة عند كنط)، ففشته Fichte (الذي عد الأنا واضع الأنا واللاأنا تسليماً بالاستغناء عن الشيء في ذاته)، فشيلينج Schelling (الذي وضع نظرية الأنا المطلق مصدر الذّات والموضوع بلوغاً بذلك إلى فلسفة الهوية المطلقة الجامعة بين وحدة الوجود الواقعية عند سبينوزا ووحدته المثالية عند فشته)، وختماً بهيجل (صاحب نظرية الروح المطلق)؛ وفي هذه المراحل جميعاً يكون الاستناد إلى نظرية الحلول: حلول الرب في الإنسان، أو جوهر التثليث المسيحي، بحسب التأويل الهيجلي الصريح.

مناقشة نظرية أفعال العقل والمقولات عند كنط

ولنعد الآن إلى نظرية أفعال العقل والمقولات وإلى الفصل بين ضربيهما. فأبعاد الحكم الأربعة التي استند إليه كنط في نظرية المقولات العائدة إلى الفصل بين الماهية والوجود ليست بسائط، بل هي تعود إلى فعلين بسيطين وراءها، يختلفان عما تقتضيه المقابلة بين

المقولات الرياضية والمقولات القووية،[34] وكل منهما يتضمن وجهين متلازمين لا يقبلان الفصل. وهما وجهان يختلفان عن الوجهين اللذين اعتمدهما كنط في مقابلته. فالبسيط - وراء وحدة البعد "الجهوي الكيفي" التي لا تقبل الانفصام في الأحكام وفي المقولات- هو فعل التوجيه الأصلي أو الإنشاء الشارط، أو ما يمكن أن نصطلح عليه باسم القضاء، فعلاً يقيم هذا البعد الأول. والبسيط- وراء وحدة البعد "الإضافي الكمي" التي لا تقبل الانفصام في الأحكام وفي المقولات كذلك- هو فعل التقدير الأصلي أو الشرط المنشئ، أو ما يمكن أن نصطلح عليه باسم التقدير، فعلاً يقيم هـذا البعد الثاني. وإذاً فالأصل البسيط وراء ذينك الفعلين المركبين هو خاصيتا الفعل العقلي الخالص المقيم لمفعولاته، خاصيتاه اللتان لا تكونان إلاّ لذات مطلقة لها القدرة على فعل كن (وجودياً لا معرفياً فحسب، أعني ما يتجاوز المظاهر التي يقتصر كنط -تجملاً- على نسبتها إلى الذّات الإنسانية المتعالية)، أعني خاصية القضاء (صورة الحكم) وخاصية القدر (مادته). وما من إنسان يعي ما يقول يمكن الإنشاء (في نظرية العمل عند كنط) والانطوائية في حالة نسبية الحاصل من الإنشاء (في نظرية النظر عنده): وذلك ما نعده أساس الفلسفة الكنطية وأساس ما أدت إليه من تأليه للإنسان صرح في المثالية الألمانية وفي نظيرها السالب أو المادية.

إن قضاءَ العقل إذا عددناه مطلقاً هو الأمر، أعني حكماً بسيطاً موجهاًمكيفاً (أي إيجاد أو إعدام بالأمر وضعاً للغايات والإنيات)، وقَدره هو التقدير، أعني حكماً بسيطاً مكمماً مضيفاً (أي إيجاد وإعدام بالتقدير وضعاً للأسباب والماهيات). لذلك يكون القضاءُ (تحديد الإنيات بما هي غايات) ملازماً القَدر (تحديد الماهيات بما هي أدوات) لتلازم الأمر (التشريع) والخلق (التطبيع)، إذ بهما يكون الوجود الطبيعي والوجود الشريعي موضوعي تجربة الإنسان الفلسفية العلمية والدينية الصوفية: وهذا التلازم هو وحدةُ وجهي كن، أعني مادتها أو القدر، وصورتها أو القضاء. ومن الحمق أن ندعي شيئاً من ذلك لعقل نسبي أياً كان حتى عند البقاء في مستوى الظاهرات، إذ العقل الموجد لها ليس عقلي ولا عقلك، وإنما هو عقل مجرد ننسبه إلى النوع الإنساني، فلا نكون بذلك نقدنا شيئاً وإنما استعضنا عن الذّات الربوبية بالذّات الناسوتية تسليماً بعقيدة الحلول: وذلك ما انتهت إليه نظرية العلم عند فشته. فمن أين لنا بهذه الذّات وكيف نستمد وجودها من تصورها شرطاً لشروط التجربة الممكنة؟ وكيف لنا أن نتأكد من أن هذا العقل الكلي الذي نشترك فيه ليس مجرد

[34] انظر بخصوص جنسي المقولات الكنطية وأساسها المزعوم في العقل الإنساني: نقد العقل الخـالص، الفقـرة 11، ص 133، الملاحظة الأولى.

"مختلَقَة" اجتماعية من جنس المؤسسات التي يجعلها المجتمع ليتم بها التواصل بين العقول الجزئية الشخصية الوحيدة التي لنا عنها تجربة نفسية معيشة فعلية، ولم نستنتج وجودها من تصورها مثل العقل الإنساني الكلي الذي ننسب إليه شارطية العالم الظاهراتي؟ ألم ينقل كنط، في هذا الاستنتاج، أدلة الوجود الإلهي إلى أدلة وجود الذّات المتعالية بصفتها شرط الشروط المحققة للتجربة الممكنة أي لموضوعها، وكذلك لكل ذوات التجربة الممكنة، أعني الذوات الأخرى التي ليست موضوعات أُركبها كما أركب الموضوعات الطبيعية لكونها هي نفسها ذوات لها مثلي القدرة على التركيب؟ فكيف لنا أن ننسب إلى ذات الإنسان العالم الظاهراتي دون أن ننفي تعدد الذوات بنفي المزاحم كما في الوحدانية الربوبية (دليل التمانع)، ودون أن يكون إثبات وجودها استنتاجاً بأدلة من جنس الأدلة الثلاثة التي كانت الميتافيزيقا الدغمائية تستعملها لإثبات الوجود الإلهي وراء العالم بما هو ظاهرات هو شرط شروط إمكانها وحصولها؟ وكيف لنا بافتراض شيء في ذاته ليس هو الآخر من الظاهرات وراء الظاهرات؟[35]

لذلك فإن كل من يفعل ينبغي أن يقول بنظرية الإنسان الكامل الصوفية، أو بنظرية الحلول المسيحية، أو بنظرية الاتصال الفلسفية، أو بنظرية وحدة الوجود الجامعة بينها، حتى يناظر ما ننفيه عن الماهيات المتصورة من قيام بذاتها وراء تصورها ما ننسبه إلى مقيمها العقلي: وذلك عينه ما انتهى إليه كنط في الأخلاق، وما انتهت إليه المثالية الألمانية بعده في الأخلاق والنظر، شخصيةً كانت الذّات الإنسانية أو جماعية، وكلها تتنافى مع نظرية الاستخلاف الإسلامية.

---

[35] وقد حاول شوبنهاور في نقده لفلسفة كنط الوارد في ملحق كتابه: العالم من حيث هو إرادة وتصور (Kritik der Kantischen Philosophie) أن يبرز التناقض الذي وقع فيه كنط عندما حاول أن يثبت وجـود الشـيء في ذاتـه بالاستناد إلى مبدأ العلية (ص 434)، مفرقاً بين الشيء الذي هو موضوع التجربة الممكنة والذي هو الآخـر ظـاهرة، والشيء في ذاته الحقيقي الذي يوجد وراء هذا العالم ولا يقع إثباته بمبدأ العلية وإن نسبناً إليه جميع الظـاهرات بكونهـا ظاهراته، أعني الإرادة التي تدرك بإدراك آخر غير العلم التصوري. كما أن جورج زمـال Georg Simmel قـد حاول في دروسه الستة عشر (Sechzehn Vorlesungen, 2, unveränderter Abdruck, Leipzig, Verlag von Duncker & Humblot 1916 الدرس السادس، ص 52-61) أن يبين أن الشيء في ذاته الذي يثبته كنط بمبدإ العلية هو الشيء في ذاته في مجرى المعرفة الظاهراتية وليس الشيء في ذاته خارج المعرفة؛ وطبعاً فهذا لا معنى له: فعبـارة "المعرفة الظاهراتية" عبارة متضايفة مع ما ليس بظاهراتي، وإذاً فالقول بأن المعرفة الإنسانية لا تتجاوز الظـاهرات يفيـد حتماً أن الوجود ذو بعدين: ظاهراتي يعلمه الإنسان، وغير ظاهراتي لا يعلمه. والثاني نستنتجه من كون الأول لا يقـوم بذاته وإذن باستعمال نفس الأدلة التي يستعملها علم الكلام التقليدي لإثبات الوجود الإلهي.

ولما كان القضاء والقدر بوصفهما وجهي الوحدة الجنسية لأنواع الأحكام وأنواع ما بعد المقولات، صِفَتين لا يمكن نسبتهما إلى العقل الإنساني نسبة مطلقة إلا بشرط الحلولية ادعاءً للعمل المطلق، أو نسبة إضافية إلاّ بشرط الانطوائية ادعاءً لحصر العلم في الظاهرات، وكان ذلك عينه ما فعل كنط في النقدين، وخاصة في نظرية المثل بما هي معتقدات متعالية ينضبط بها العقل الإنساني دون أن تكون مكونة للموجودات بحيث تخلو من الوجود الفعلي خلافاً للمثال الأفلاطوني،[36] فإن الكنطية ليست في الأخير إلاّ ما وصفنا: الجمع بين الحلين التوراتي والإنجيلي، وقد بلغت نظرية الشعب المختار أوجها عند حلول الرب في أحد أبنائه المصطفين، وأولهما للنظر والثاني للعمل، حيث إن استقلال الفكر الفلسفي عن الدين في الغرب من الأوهام التي لا يقتنع بها إلاّ من عدمت عنده الدراية بهما. ولا يمكن أن نستثني من هذه الوحدة حتى الفلسفات المادية، لكون إطلاق المادة واكتمالها في الإنسان هو الضرب الثاني من الحلولية ووحدة الوجود.

لكن القضاء والقدر ممتنعان بالنسبة إلى العقل محدود. إنهما مجرد حدين غير ممكنين إلاّ لعقل مطلق، ومثلُهما التركيب الخالص والتحليل الخالص. لذلك كان أساس التركيبي القبلي والتجربة الممكنة للإنسان وأساس التحليلي البعدي والتجربة الحاصلة له، شرطَين يحدثهما قضاء وقدر ننسبهما إلى عقل مطلق له القدرة على التركيبي الخالص والتحليلي الخالص. ونسبتهما إلى العقل الإنساني بإطلاق لا تعني إلاّ إطلاقه:

الأول: الإنشاء المبدع أو القضاء المقدر في النظرية القائلة بالخلق عن عدم (تحقيق الإنشاء الإلهي أو العلم الموجد للإنيات غايات، وتحقيق الإنشاء الإنساني أو العلم الواجد للإنية بما هو قدرة توجيهية أصلية).

الثاني: الشرط المبدع أو القضاء المقدر في النظرية نفسها (تحقيق الشرط الإلهي أو العلم الموجد للماهيات أسباباً، وتحقيق الشرط الإنساني أو العلم الواجد للماهية بما هو قدرة تقديرية أصلية).

وبين أنه يمكن أن نضع نظرية في التحليلي البعدي، وإن بآلية مقابلة لآلية وضع نظرية التركيبي القبلي. أليست التجربة الحاصلة بحاجةٍ إلى شرط فهمها حاجةَ التجربة الممكنة إلى شرط إنشائها؟ فإذا كان من البين بنفسه أن التركيبي القبلي هو شرط حصول التجربة

---

[36] انظر عن الفرق بين المثال الكنطي والمثال الأفلاطوني ومحاولة زمال Simmel التوفيق بين التصورين:
Horst Jürgen Helle's Soziologie und Erkenntnistheorie bie G. Simmel, Erträge der Eorschung, Band 259, Wissenschellschaft, Damstadt, 1988. Objectivität im reich der Ideen, p.15-31

الممكنة في العقل الإنساني (لا في الوجود)، أي أنه إنشاء شارط لتصيير المعقول موجوداً قبل حصوله بشرط المطابقة عند الحصول، فإن التحليلي البعدي بالمقابل هو شرطُ فهم التجربة الحاصلة في الوجود (لا في العقل)، أي أنه إنشاء شارط لتصيير الموجود معقولاً بعد حصوله بالشرط نفسه. وكلاهما يبقى إذن فرضياً حتى عند التطابق بين المعقول والموجود، أيهما سبق. وبين أن التحليلي البعدي -شأنه شأن التركيبي القبلي- كلاهما لا يكون ممكناً إلا بافتراض وجود الأمر الذي يكون عه هذا التطابق، أعني الحقائق التي تتعلق بها التجربة الحاصلة فضلاً عن أساسها الذي يعد علة لوجودها لكونه علة لعالمها ولعلمها وإن جهلنا منه الكيفيات. وإذاً فكلاهما يفترض إمكان الصدور المتبادل بين المعقول والموجود، بحسب الانطلاق من المعرفي أو من الوجودي. ومن ثمّ فهذان الضربان من الحكم المؤلف هما الأصل عند الإنسان، ولا يتقدم عليهما تحليلي بسيط أو تركيبي بسيط، إذ إن هذين لا يوجدان له إلاّ وجود الفكرة المجردة غايةً لإخلاء الأول من المضمون والثاني من الشكل.

وفعلاً فالتحليلي البسيط، إذا فرضناه موجوداً (=قبلياً لا بعدياً)، ينبغي أن يكون موضوعه خالياً تماماً من المضمون المتنوع؛ ومن ثمّ سيكون وحدة خالصة غير قابلة لتنويع العلاقات بين مقوماتها، إذ لا مقومات لها، فيمتنع التحليلي الخالص إذن فكرةً مجردةً نتجت عن الظن بأن المضمون الشكلي للحقيقة المنطقية ليس مضموناً، ومن ثمّ فهو قبلي خالص: كأنّ العقلِ بما هو مضمون يعلم ليس من الموجودات؛ وإذاً فالتحليلي لا يمكن أن يكون إلا تحليلياً بعدياً: يصوغ مضموناً حاصلاً صياغةً صوريةً ثمّ يتعامل معه في حدود صياغته الشكلية له، فيبدو له وكأنه مقصور على وجوده الشكلي، تناسياً لكونه معطى. فمقومات أي نسق ينبغي أن تكون معطاة تسلماً أو إنشاءً. وذلك هو عين ما تفعله كل معرفة تبده مضموناً معيناً. التحليلي الخالص المزعوم، تحليلي بعدي بيده المعطى المنطقي الذي هو موجود من الموجودات،[37] ويقاس على ذلك وهم فاعلية العقل الإنساني الصورية الخالصة رفعاً إياه إلى مقام عقل مطلق لا يتقدم معلوماً على ذاته عالماً. وإذن فكل تحليلي لعقل غير

---

[37] انظر كـواين: W.V.O Quine:" From a Logical point of View", in Logico- Philosophical Essays, N. York: Harper Torchbooks, The Science Library, 1961 ص 20-46 وقد ترجمت هـذا الفصل، ونشِر بمجلة كتابات معاصرة (بيروت)، عدد 25، سبتمبر 1995. وكذلك "The Two Hegen: werke in 20 Banden, 5. Band Dogmas of Empiricism"Wissenschaft der. Logik, Theorie Werkausgave, Suhrkamp Velag 1981,einleitung, P.36.
"وفي المقام الأول فإنه من الفطنة في شيء القول بأن المنطق مجرد من كل مضمون، وأنه لا ينظر إلاّ في قواعد الفكـر دون أن يتدخل في مضمونه ودون أن يعتد بخاصيته. فإذ كان الفكر وقواعده هما فعلاً موضوعه، فإن للمنطق في ذلك مباشـرة مضمونه الذي يخصه، وهو واجد كذلك في مقوم المعرفة الثاني مادة يهتم بخاصيتها".

مطلق بعدي حتماً، على الرغم مما يبدو في ذلك من المفارقة: إذ أن ذاته متقدمة على فعله بالطبيعة والشرف والرتبة وليس بالزمان.

والتركيبي البسيط، إذا فرضناه موجوداً (=بعدياً لا قبلياً)، فينبغي أن يكون موضوعه خالياً تماماً من الشكل الواحد؛ ومن ثمّ فهو سيكون كثرة خالصة غير قابلة لتوحيد العلاقات بين مقوماتـها، إذ لا جامع بينها ما دامت انفعالاً سيلانياً بمجرى الحدوث المنساب دون ثبات. فيمتنع التركيبي البسيطً إذاً فكرةً مجردةً نتجت عن الظن بأن الشكل المضموني للحقيقة التجريبية ليس شكلاً، ومن ثم فهو تركيبي بسيط. وإذن فالتركيبي البسيط الذي لعقل نسبي لا يمكن أن يكون إلا تركيبياً قبلياً: يصوغ شكلاً قابلاً للتحصيل صياغة مضمونية فرضية ثمّ يتعامل معه في حدود صياغته المضمونية له، فيبدو له وكأنه مقصور على وجوده المضموني. ويقاس على ذلك انفعالية الحس المادية الخالصة الناتجة عن الفصل نفسه مع تجريد الأولى من الثانية، حطّاً منها إلى حضيض المادة الأولى. وإذاً فكل تركيب يقوم به عقل نسبي قبلي حتماً لكونه لا يكون إلاّ فرضياً، على الرغم مما يبدو في ذلك من المفارقة.

والواقع أنه لا جديد في القول بالتركيبي القبلي ولا بالمنطق المتعالي بالمقابل مع التحليلي والمنطق الصوري، لكون ذلك هو بالذات جوهر الفرق بين موضوع التحليلات الأوائل وموضع التحليلات الأواخر مع لواحقهما في كتاب ما بعد الطبيعة (نظرية المقولات ومبادئ العقل) وفي كتاب النفس (نظرية العقل المنفعل والفعال والخيال الترسيمي المتوسط بينهما) عند أرسطو، فضلاً عن كونه لا وجود إلاّ لما هو سابق الوجود على عملية تحليله). ولولا أن هيجل قد فهم ذلك لما صار المنطق بما هو نظرية "لوجوس" وجدل تأملي عين الميتافيزيقا!. فالتركيب يكون دائماً قبلياً بالإضافة إلى الموضوع المركب، وبعدِياً بالإضافة إلى الذات المركبة. والتحليل يكون دائماً قبلياً بالإضافة إلى الذّات المحللة، وبعدياً بالإضافة إلى الموضوع المُحلل. وإذا اتحد الأمران (علم الذّات لذاتها مثلاً، ربوبية كانت الذّات أو إنسانية) بات البعدي (صدور التركيب من الذّات والتحليل من الموضوع) والقبلي (ورود التركيب إلى الموضوع والتحليل إلى الذّات) متطابقين، فيكون الدور الوجودي الذي لا مخرج منه إلاّ بالدليل الوجودي: تلازم اللامتناهي والمتناهي في الوعي حيث يتطابق المركب المحلل والمركب المحلل تطابقاً دورياً يدل على تقويم وجودي (ذاتي الواجدة) لماهيتي (ذاتي الموجودة) تقويماً إمكانياً لا وجوبياً، لكونها تدرك أنّ حصولها لو كان لمجرد إمكانها لكانت علةَ ذاته ولأصبحت هي المطلق. لكنه تعي أنها ليست إياه لوعيها أنها، دون الاستناد إلى الوجود المطلق، تكون محوطة بالعدم من كل جانب!

فاعلية العقل الصورية الخالصة، الصورة الخالصة، التحليلي الخالص، كلها مفهومات حدية نتجت عن فصل المادة والكلي عن الصورة والجزئي وإخلاء الثانيين من الأولين: إذ أن التحليل لا يكون إلاّ بعدياً بمقتضى الحد، شرطَ التسليم بالمؤلف غير الناتج عن التركيب. ومثلُها مقابلاتها: انفعالية الحس المادية الخالصة والمادة الخالصة والتركيبي الخالص: إذ إن التركيب لا يكون إلاّ قبلياً بمقتضى الحد كذلك، شرطَ التسليم بالبسيط غير الناتج عن التحليل. والواقع أن الحس الخالص ممتنع التصور (المباشرةُ الخالصة ممتنعة خلافاً لظن التجريبيين الحسيين)، وكذلك العقل الخالص (اللامباشرة الخالصة ممتنعة خلافاً لظن التصوريين العقلانيين)[38] على الأقل بالنسبة إلى الإنسان. فنفس الاضطرار إلى شرطين شكليين، المكان والزمان المزعومين مفصولين عنه وعدهما صورتين قبليتين للحساسية المظنونة عرية عن كل الصور، الاضطرار المؤسس للتركيبي القبلي -وتلك هي علامة تعذر الفصل بين المادي والصوري في البعد الممثل للمادي والمباشرة-، يوجب افتراض مادتين بعديتين لزيقتين بالعقل المظنون خالياً من كل المواد، ليتم التوازي فيتم تأسيس التحليلي البعدي، وتلك هي علامة تعذر الفصل بين الصوري والمادي في البعد الممثل للصوري وغير المباشرة. ذلك أن هاتين المادتين اللزيقتين بالعقل لزوق صورتيْ الزمان والمكان بالحس، هما شرطا التحليلي المزعوم خالصاً، كون الزمان (المناسب للبعد الجهوي الكيفي من الأحكام وشرطه) والمكان (المناسب للبعد الإضافي الكمي من الأحكام وشرطه) شرطي التركيبي المزعوم خالصاً: إنهما علاقة المفهوم بالمَاصِدق غير القابلين للفصل للتضايف بينهما (المناسبة للبعد الكمي الإضافي من الأحكام والمقولات وشرطه)، هذا فضلاً عن كون المكان والزمان وعلاقة الماصدق بالمفهوم واللازم بالملزوم كلها أيضاً مفهومات حدية: فلا مكان إلاّ زماني، إذ هو شرطُ حركة التشكل المرئي تصوراً وثمرتها وجوداً، ولا زمان إلاّ مكاني، إذ هو شرطُ حركة التشكل المسموع تصوراً وثمرتها وجوداً، ولا علاقةً للْماصِدق بالمفهوم إلاّ علاقةُ الازم بالملزوم، إذ هي شرط إضافةً القضايا تصوراً وثمرتها وجوداً؛ ولا علاقة لازمٍ بملزومٍ إلاّ علاقةُ ماصِدقٍ بمفهوم، إذ هي شرطُ إضافة التصورات تصوراً وثمرتها وجوداً.

ويعني ذلك أن أنواع الحكم الكنطية الممكنة للإنسان ترتد إلى صنفين مركبين (التركيبي القبلي والتحليلي البعدي) لا غير، وراءهما نوعان عنصريان ممتنعان على كل عقل

---

[38] انظر:
Dr. Melchior Palagyi: Die Logik aug den Scheidewege, Berlin 1903, I. Teil, DieDualistische Erkenntnislehre, p.15-129.

نسبي (التركيبي والتحليلي البسيطان) امتناع الفصل الحقيقي بين الماهية والوجود والصورة والمادة. ويمكننا تحديد طبيعتهما من إدراك المقومات العنصرية لهذين النوعين المركبين إدراكاً يوصِل إلى فهم نظرية أفعال العقل الإنساني، بالقياس إلى تصور مؤقت لأفعال عقل مطلق (ممكن ما دام غير ممتنع، وهو واجب لكون الممكن الحاصل حاصلاً، ولكون حصوله لا يكون له من ذاته إلاّ إذا فرضناه واجباً، وهو مفروض غير واجب، وإذاً فوراءه واجب غيره يوجبه فيكون الحاصل غير الواجب بذاته واجباً بغيره) يكون شارطاً للوجودين الطبيعي والشريعي، كون العقل النسبي مشروطاً بوجودهما. فالرسالات الطبيعية (الوجود الطبيعي آيات إلهية منها وجه مرسل إلى العقل الإنساني) والشريعية (الوجود الشريعي آيات إلهية منها وجه مرسل إلى الإرادة الإنسانية) هي المعطى الذي لا إمكان بدونه لأفعال العقل الإنساني، إذ الإنسان ينتسب إليهم، وتلك هي علّةُ كون ذاِته الواحدة ذات وجهين لا ينفصلان: شاهد وغائب، جسم وروح، على الرغم من أوهام الفلاسفة والمتصورة: حطاً من وجهه الشاهد أو الجسم، ورفعاً من وجهه الغائب أو الروح.

فما هو البسيط في الحالتين؟ ما هو البسيط في الفعل الواحد الذي وجهاه جهةُ الحكم وكيفُه، الفعل الذي يعطينا التركيبي القبلي؟ وما هو البسيط في الفعل الواحد الذي وجهاه إضافة الحكم وكمه، الفعل الذي يعطينا التحليلي البعدي؟ ما هما البسيطان اللذان يصدر عنهما هذان الفعلان عند الإنسان؟ إنهما: ما يمكن أن يناسب القضاء (أو الحكم الإنشائي المطلق) والقدر (أو الحكم الشرطي المطلق) المبدعين للوجود الطبيعي والشريعي، ولا يناسبهما عند الإنسان إلاّ قضاء وقدر منفعلان بإدراك القضاء والقدر المطلقين وفاعلان بإبداع الدوال الحاملة لهذا الإدراك أو للمعرفة الإنسانية، شهوداً من المتناهي للمتناهي، وذلك في مجالي النظر والعمل على حد سواء. والوعي بهذه المناسبة هو الاستخلاف أو الدليل الوجودي.

فالإدراك الأول -أعني إدراك القضاء- هو الإدراك العملي أو موضوع التجربة الدينية الصوفية غير المستثنية لقسيمتها الفلسفية العلمية، لامتناع فصل صورة كن -أو القضاء- عن مادتها أو القدر (إدراك الواجدية الشاهدية في العبارة التأويلية عن التجربة العمليةالسياسية والتاريخية)؛ والإدراك الثاني هو الإدراك النظري، أعني إدراك القدر أو موضوع التجربة الفلسفية العلمية غير المستثنية لقسيمتها الدينية الصوفية، لامتناع فصل مادة كن عن صورتها (إدراك الموجودية- المشهودية في العبارة التحليلية عن التجربة النظرية الرياضية المنطقية). وليس وجود كلا الإدراكين إلاّ وجود أمر واقع نلاحظه ولا نستطيع له

تفسيراً، وتعليلُه الوحيد عند انفسنا أو بالإضافة إلى غيرنا هو تعبيرنا عنه: فهو عين فاعليةِ ذاتنا مثل فاعلياتها الأخرى الإرادية وغير الإرادية التي لسنا علة في وجودها عنا وإن كنا بها نعلل ما يصدر عنا. فإذا حق لنا أن ننسب ما يصدر عن ذاتنا إلى ذاتنا فلا يمكن أن ننسب ذاتنا إلى ذاتنا على في كونها ما هي بما هي منبع الأفعال التي ننسبها إلهي إلاّ إذا أطلقناها فنكون عندئذ -في نفينا للمطلق- ننفيه عن غيرنا بشرط تسليمه لنفسنا. وعندما نقول إننا لا نعلم نظرياً من الأشياء إلاّ ظاهراتها نقع فيما يشبه نقيضة الكذاب. فالعلم الظاهراتي ظاهراتي أم غير ظاهراتي؟ فإذا أفادت "ظاهراتي" سلب علم الوجود المعقول في ذاته صار قولنا: إن العلم النظري لا يعلم إلا الظاهرات، سلب سلبٍ، فيكون علماً غير ظاهراتي بالظاهراتي. ويكون لنا عندئذ علم نظري غير ظاهراتي. وإذا لم نعده سلباً أصبح علمنا ظاهراً، فحصل التطابق، وكان علم المعلوم الظاهر مثله. وهو عندئذ لم يبق على شيء وراءه يكون غيره معدوداً في ذاته وبمنأى عن العلم الإنساني: ولا معنى عندئذ للمقابلة بين الظاهر والشيء في ذاته للتضايف بينهما طرداً وعكساً.

ولنعد الآن إلى جدوليْ الأحكام والمقولات، لنناقش أساس التثليث وما نتج عنه من إفراط وتفريط في العلاقة بين الإله والمألوه، أو الدليل الوجودي، كما أسلفنا. ذلك أن كنط، لوقوفه عند قوانين المنطق وعلم نفس المعرفة الأفلاطونيين - الأرسطيين في قراءتهما الأفلوطينية المسيحية، لم يكن بوسعه أن يتجاوز هذا المبدأ. فقد رأينا أن الأبعاد التي درسها كنط مشتقة من بعدٍ متقدم عليها، هو في الوقت نفسه توجيه أصلي للإنية وتقدير أصلي للماهية، يكون في إضافته إلى فاعلية العقل مضمونياً ما يكون الزمان والمكان في إضافتهما إلى انفعالية الحس صورياً. وإذن فالجهةُ الحُكمِية التي هي مجرد حكم ثانوي مشتق ليست إلاّ آية القدرة التوجيهية الأصلية الدالة على امتناع الوعي الإنساني من دون أن يكون شهوداً للحقيقة ذاته الموجهة إليه في مناسبتها له وراء إدراكنا لها، دون الزعم بأن إدراكنا لها لا يدرك منها إلاّ الظاهر (النقدية)، ولا أنها تنحصر في إدراكنا لها المطابق للإدراك المطلق أي للذات الإلهية (المثالية الألمانية). وإدراكنا الشهودي بخصائصه تلك ليس إلاّ آيةً من المُطلق تحررنا من الانطوائية المثالية التي تحبس العقل في مظاهر الوجود، ومن الحلولية التي تدعي أن الوجود المطلق يحل في الوجود النسبي فيصبح منحصراً في إدراك الإنسان له، وذلك هو وهم الحلولية الأكبر عند ابن خلدون،[39] وهم حصر الوجود عند كل مدرِك في مداركه، وهو

[39] ابن خلدون: المقدمة، تحقيق درويش الجويدي، صيدا/بيروت: المكتبة العصرية، 1416هـ/1996م، فصـل "علـم الكلام"، ص 430: "واعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادئ رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها، والأمـر في نفسـه

الشكل النفسي العفوي من الانطوائية الفلسفية العلمية ومن عقيدةَ الحلول الدينية الصوفية المستندتين إلى نفي الدليل الوجودي الذي هو جوهر الإدراك الإنساني. فالإدراك بطبعه إدراك لأمرين شارطين له: نسبةُ الشيء إلى الإدراك، وقيام المدركِ والمدرِك المستقلين عن الإدراك حدين يحصل بينهما حصولاً لا يفهم دون أرضية الإيمان الفاصل بين تجربتي الوهم والحقيقة.

ولا يمكن لنا أن نتخلص من المقابلة بين النظر المقصور على الظاهرات (الانفصال المطلق بين وغير المتناهي والمتناهي) فنحد من التفريط، والعمل المطابق للباطنات (حلول غير المتناهي في المتناهي) فنحد من الإفراط والحكم الذوقي والغائي والوسيطين بينهما، وساطةً لا تعدو الخيال والتأمل على سطح الوجود الحسي والعقلي، دون أن ندحض أساسي دحض كنط لدليل الوجودي، ونبين أن ما هو مشروط في إمكان العمل، مشروطٌ في إمكان جميع أفعال العقل الأخرى: النظر نفسه يكون ممتنعاً بدون الحرية غير الحلولية والمثل المكونة (لا الضابطة فحسب)، لكون ذلك هو العبودية لله وحده، أو قدرة الإنسان على فهم الرسالات الإلهية سواء كان الرمز إلهيا بالطبيعة أو بالشريعة. فالضرورة الطبيعية نفسها، إذا لم تكن شرطية تعذر علمها، لعلتين: **أولاهما:** إن مجراها عندئذٍ ينعكس كما هو، ضرورةً، في الذهن الإنساني، فلا يكون الاجتهاد النظري لاختيار النظريات المناسبة ممكناً، لأن الأذهان عندئذٍ لن تتمايز إلاّ تمايز المرايا بالصقالة؛ **وثانيتهما:** إن العملية المعرفية بصفتها خاضعةً للضرورة الطبيعية تكون صادقة دائماً أو كاذبة دائماً. وعندئذ فلا خيار ولا معيار. وإذاً فليس العملُ وحده هو الذي يستند إلى الحرية بل النظر كذلك: كلاهما فعل إرادي حر حريةً فعلية لا فرضية، وهو يعبر عن الخيار الممكن بين الجحود والشهود، ذلك الخيار الذي يستند إلى القدرة على التوجيه المحررة من مجرى الحاصل لإدراك الممكن مسافة تصل بين المتناهي الإنساني وغير المتناهي الإلهي. وبقاءُ هذه المسافة الواصلة (الاستخلاف) هو شرط كل أفعال الإنسان. فإذاً زال الوصل بين الإله والمألوه كان التفريط أو نظرية النظر الكنطي (التصور التوراتي للعلاقة بين الآله والمألوه)، وإذا زالت المسافة الفاصلة بينهما كان الإفراط الكنطي أو نظرية العمل الكنطية (التصور الإنجيلي للعلاقة بين الآله والمألوه أو الحلول).

بخلاف ذلك والحق من ورائه"، وكذلك فصل "إبطال الفلسـفة"، ص 517: "وأمـا قـولهم: إن السـعادة في إدراك الموجودات على ما هي عليه، فقول باطل مبني على ما كنا قدمناه في أصل التوحيد من الأوهام والأغلاط، في آن الوجود عند كل مدرك منحصر في مداركه، وبينا فساد ذلك، وأن الوجود أوسع من أن يحاط به أو يستوفى بجملته روحانيـاً أو جسمانياً".

ذلك أنه إذا كان إنشاء العقل الإنساني في النظر موقوفاً على ما يسميه كنط ظاهرات بالمقابل مع المعقولات في ذاتها، فإن المقابلة تكون عرجاء لعلتين مضاعفتين:

الأولى: إذا كان وراء الإنشاء النظري المؤسس للمعرفة القبلية شيءٌ في ذاته موجه إلى الإنسان لا يناله هذا الإنشاء، فِلم لا يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى الإنشاء العملي المؤسس للعمل القبلي؟ أم إن ذلك يعني أن للطبائع (بما هي ظواهر من صنع الإدراك) حقائق في ذاتها وراء المظاهر، وأن الشرائع حقائق عديمة المظاهر أو في حِل من المظاهر دونها؟ فيكون في ذلك النفي الصريح لجميع القيم وليس للقيم العملية وحدها، إذ يصبح الإنسانُ في العمل معيار نفسه بإطلاق فلا يحتاج إلى شيء في ذاته وراء الشريعة أو القيمة العملية المفارقة في عمله، حاجته إلى الشيء في ذاته وراء الطبيعة أو القيمة النظرية في علمه: وبهذا يكون كنط المؤسس الفعلي للوضعية العملية الماركسية إذ أن موقفه ينتهي إلى رفع نسبية النظر المزعومة إلى مستوى إطلاق العمل الموهوم إطلاقاً حلولياً لا مفارقياً.

الثانية: إذا كان علمنا النظري هذا بالمقابلة بين الظاهر وما في ذاته هو الآخر علماً بالظاهر من العلم وليس بالعلم في ذاته، فكيف لنا أن نطلقه فَنعده دالاً على الحدود الفعلية لما يستطيع الإنسان أن يعلم؟ أم أن عِلمنا بِعلمِنا في حِل من هذه المقابلة، فيكون من جنس العمل ويستثْنى من قوانين الطبيعة مثله؟ وبهذا يكون كنط المؤسس الفعلي للوضعية النظرية الكونتية، إذ أنّ موقفه ينتهي إلى حط إطلاق العمل الموهوم إلى مستوى نسبية النظر المزعومة.

إن القول بنسبيةٍ في النظر تذهب إلى حد انعدام الصلة بالمطلق، وإطلاق في العمل يذهب إلى حد انعدام الفصل بين الآله والمألوه، يقتضي أن لا يكون العمل مستنداً إلى العلم وهو مع ذلك أسمى منه، ما دام هو الذي يحدد هذه العلاقة النظرية بين مجال النظر ومجال العمل ومدى سلطان كل منهما. فهل يكون العملُ على غير علم أسمى من العمل على علم في علاقته بالمطلق إذا لم نسلم بالشرط الضمني في الحل الكنطي: الاصطفاء واللطف الهادي بحكم الحلول، أعني ما يستند إليه فهم جاكوبي الذي يبني موقفه العقدي على الفلسفة النقدية مقصورةً على بعدها السالب؟ وكيف يكون العلم مقصوراً على المظاهر إذا لم يكن ذلك مشروطاً ضمنياً بعقيدة اللعنة الدنيوية والتيه عند غضب الرب؟ فكيف يبقى الاستخلاف ممكناً في غياب ركنيه، أعني العلم العملي المستند إلى العلم النظري، وهما الأمر الوحيد الممكن للإنسان في عقيدة ختم الوحي ونفي السلطان الروحي المعصوم، تلك العقيدة التي لا يعتمد نصها المؤسس إلا على الاستدلال من التجربة النظرية والتجربة

العملية؟ فلولا ذلك لكان نقد الغزالي للعقل قد آل إلى ما يؤول إليه االنقد الكنطي ولأصبح الغزالي لا خيار له إلا الحل الباطني المستند إلى عصمة الإمام ولّما احتاج إلى النور الذي أعاد إليه الثقة بالأوليات. أليس القضاءُ المشرع والقدر الخالِق قَبلياً، بمقتضى وحدة المصدر، هما شرطا شرطي الشريعة والطبيعة المشروطين بالخلق الإلهي، إذا سلمنا بأن الطبيعة والشريعة خلافاً لشرطيهما من خلق الإنسان؟ أليست الملكتان الإنسانيتان المناسبتان بعدياً هما شرطي فهم الموجه منهما إليه، عند احترام شروط الاجتهاد؟ وإذاً فهذا الفهم ليس ظاهراً من وجود الموضوع في ذاته والذات في ذاتها، بل هو عين ما يصل الإنسانَ بالمطلق في لحظة، لحظة من نشوئه المتصل خلال تاريخه العضوي الحيوي والروحي الحضاري، وصلاً يكون دالاً على وجود المطلق لكون نسبة الإدراكات الإنسانية الحاصلة دالاً إلى الإدراكات الإنسانية الممكنة مدلولاً، هي نسبةُ دلالة المتناهي على غير المتناهي. فنسبة المطلق -الذي نعلم منه ما نعلم- إلى علمنا مناظِرةٌ لنسبة المدلول إلى دليله في كل ضروب التعبير الإنساني، وخاصة الجمالية منها: فهو لا ينحصر فيه وهو لا يشترك معه ضرورة في الطبيعة، لكنه -مهما بلغت درجة التحكم الرمزي- مرتبطٌ معه بالتشاكل البنيوي المؤسس للإبداع عامة وللإبداعين: النظري ببعديه الخالص والمطبق، والعملي ببعديه الخالص والمطبق.

والواقع أن كنط تلزمه فلسفته النقدية أن يسلم بأمور كثيرة ليست ظاهراً من الشيء في ذاته ولا من الذّات في ذاتها. فهما عنده -أولاً- موجودان وراء المظاهر، وإن كنا لا نعلم كيفهما. وهما -ثانياً- مختلفان على الأقل بوظيفتي التفاعل بينهما، حتى إذا افترضنا أنهما قد يردان إلى الشيء نفسه في ذاته وراء تقابلهما (فالموضوع في ذاته يفعل مضموناً وينفعل شكلاً، والذات في ذاتها تفعل شكلاً وتنفعل مضموناً). والموضوعات في ذاتها -ثالثاً- متعددة، وهي إذن تتضمن ما تتميز به أشخاصها بعضها من بعض، وما تشترك فيه لتكون منها الأنواع، وما تشترك فيه الأنواع لتكون الأجناس إلخ... والذوات في ذاتها -رابعاً- متعددة، فنجد منها على الأقل من يقول بما يقول به كنط ومن لا يقول. والعلم بالوجود أولاً، وبالتعدد ثانياً، وبالاشتراك والاختلاف ثالثا، وبالتواصل والتفاهم وعدمه في ذلك رابعاً، كل ذلك يخص الموضوع والذات في ذاتـهما لا في مظاهرهما؛ أعني أنه لا يخص ما ينتج عن نسبتهما إلى الإنسان، بل هو بالأولى شرطٌ هذه النسبة التي -وإن كانت مضموناً من المظاهر- هي بما هي شارطةٌ لقيام مضمونها ليست منها. بل إننا يمكن أن نضيف صفة خامسة وهي قابلية النسبة إلى الإنسان، وهي صفة إيجابية وليست مجرد سلب وإن تضمنت سلباً غير مباشر، أعني المقابلة بإطلاق نسبة الشيء إلى ذاته.

وبذلك يعود موقف كنط المتناقض من الدليل الوجودي إلى القول بما هو من جنسِهِ سنداً لنظريته في المعرفة النظرية، تأسيساً للحد منها على المقابلة بين الظاهر والذي في ذاته، وإلى نفيه سنداً لنظريته في المعرفة العملية، تأسيساً لإطلاقها، حتى لو قبلنا بأن ذلك الإطلاق مقصور على المصادرة والإيمان. وحصيلةُ الأمرين هي تثبيت مذهب الحلول. ففي النظر لا يعني القولُ بالشيء في ذاته إلا القولَ بالدليل الوجودي، إذ أن كنط يضع وراء المظاهر التي لا تقوم بذاتها موجوداً (أو اثنين) يقوم بذاته (أو بذاتهما) وينسب إليه (أو إليهما) التأثير المتبادلَ الذي تنتج عنه التجربةُ الممكنة وموضوعها في المعرفة النظرية. لكنه لا يمكن أن يقبل بالدليل الوجودي المقابل الذي يستنتج الوجود من إدراك الماهية الواجبة، لأن ذلك سيدحض نظريته في المثال، تلك النظرية التي تقتضي حلولَ المطلق في الإنسان وصدوره عنه.

ذلك أنه لو كان المثالُ ذا وجودٍ موضوعي عنده لامتنع عليه القولُ بالحلول، ولأصبحت القيم ثمرةَ الحدسِ العقلي، أي انفعال العقل بالمعقولات المثالية، كما كانت المعرفةُ النظرية ثمرةَ الحدسِ الحسي، أو الانفعال بالمحسوسات. لكن المعلوم النظري أو الطبيعة ليست عنده إلا نسبة الشيء في ذاته إلى الإنسان، في حين أن المعمول أو الشريعة ليست إلا ما يصدر عن الإنسان. فكيف يعقَلُ أن تدل المعلومات النظرية على شيء وراءها لا يرد إليها (الشيء في ذاته)، وأن تكون المعلومات العملية، على الرغم من زعمها علماً للشيء الخلقي في ذاته، مقصورةً دلالتها على ما يوجد في الإنسان من مُثُل دون أن يكون ذلك قولاً صريحاً بالحلول، حتى لو جعلنا هذا الحلولَ حلولاً لفكرة الإنسان الكامل (التي في ذهن الله) في الإنسان؟[40]

---

[40] انظـر Emmanuel Kant: S.W, 5Band, Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten, Herausgegeben, von K. Vorländer, Leipzig, 1921، الصفحات 80-82 ، حيث يحلل كنط قصده بمثال الإنسان في العقل الإلهـي مـع الإحالـة إلى كتابـه: Die Religion innerhalb der Gernzen der blossen Vernunft. وبين أن عقيدةَ الحلول هنا ذات طابع صوفي خالص، إذ يتجاوز كنط المفهوم الشعبي والكنسـي لعقيـدة الحلول. ويؤول هذا الحلولُ المتبادلُ إلى نتيجةٍ واحدة: فالإنسان الكامل حال في العقل الإلهي بما هو فكرة، وفكرةُ الإلـه حالةٌ في العقل الإنساني بما هو حاصل. فتكون المحصلة الوحيدة هي أن لا وجود فعلي إلا للعقل الإنساني وما فيـه مـن مثل، إذ حتى الشيء في ذاته وراء العلم النظري فإنما هو مثال من عالم الضرورة الطبيعيـة نصـادر عليـه، مثلمـا أن موضوعات العلم العملي هي مثل عالم الحرية الخلقية التي نصادر عليها. وتلك هي الحلولية الصوفية أو الانطوائية المطلقة التي أطلق عليها ابن خلدون اسم مذهب الوحدة المطلقة (انظر المقدمة، فصل التصوف). لكن ذلك ليس بمعـزل عـن عقيدة كنط المسيحية، فهو يقول في كتابه السالف الذكر، المقالة الأولى، ص 48: "إلا أنه يوجد حسب الدين الخلقي – الذي لا نظير له بين الأديان المنـزلة إلا الدين المسيحي- مبدأ يقول: إن كل إنسان عليه أن يفعل ما في وسعه ليكـون

أفضل، وليس له أن يأمل في المدد من قوة عليا لاستكمال ما ليس في مستطاعه إلا إذا لم يكن قد فرط فيما وهبه الله من ملكات (لوقا، XIX،12، 16)، وأن يكون قد استعمل موهبته الأصلية في الصبو إلى الخير". ثم يضيف في مقدمة كتاب نـزاع الكليات رداً على تهمة عدم إيلاء الدين المسيحي ما يستأهله من التمجيد أنه قد أثبت بالعقل وحده صحة الدين المسيحي وانفراده بهذا الطابع الخلقي.

ومما يؤيد تأويلنا الصوفي لهذه النظرية ما جاء في المقالة الثانية من كتاب الدين في حدود العقل بمجـرده، ص 58-62، حيث يؤول كنط نظرية المسيح ابن الله بنظرية الإنسان الكامل أو مثال الإنسان بديلاً من المسيح التـاريخي. فعنـده أن المسيح أو الإنسان المثال موجود في كل إنسان وجوداً إمكانياً. ويمكن لمن كان خياره الأول في عالم المعقـولات قبـل وجوده الظاهراتي تحقيق المسيح في ذاته أن يكون إياه: بشيء من اللطف Die Gnade

المخلص من سقوط الخطيئة Die Erbsünde. وإذاً فليس في نظري العمل ببعديها (الأخلاق والفقه) ونظرية النظر (النقد والعلم) إلا ما ورد في رسالة بولس إلى أهل رومية، أعني المقابلة التامة بين قانون الأخلاق وقانون الطبيعة: "فـإني أسـر بناموس الله بحسب الإنسان الباطن، ولكني أرى ناموساً آخر في أعضائي يحارب ناموس ذهني ويسبيني إلى ناموس الخطيئة الكائن في أعضائي، ويحي أنا الإنسان الشقي، من ينقذني من جسد الموت! أشكر الله يسوع المسيح ربنا. إذا أنا نفسـي بذهني أخدم ناموس الله ولكن بالجسد ناموس الخطيئة"، العهد الجديد، رسالة بولس إلى أهل رومية، الإصحاح السـابع، ص 255.

فالنقد والعلم يتعلقان بعالم الطبيعة والخطيئة والجسد. والأول يحول دون خلطه بعالم الحقيقة، والثاني هو قوانينها وعلمها. والأخلاق تواصل ذل إيجاباً بقتل العالم الحسي والجسد، والفقه يمكن من السلطان عليهما: الفقه والعلم للتعامل مع عـالم الظاهرات والخطيئة، وذلك هو مجال السلطان الزماني؛ والنقد والأخلاق للتعامل مع عالم الباطنات والنجاة، وذلك هـو مجال السلطان الروحاني الذي يعود إلى ما يشبه سلطة الأقطاب الخفية (ولعله ينسبها صراحة إلى كلية الفلسفة في نـزاع الكليات) نظراً إلى كونه يرفض سلطان الكهنوت.

وليس في ذلك إلا محاولةٌ لتأسيس المقابلة الصوفية بين الظاهر والباطن، وبين طوري العقل على العقل: العقـل النظـري للفصل بينهما نظرياً، والعقل العملي للفصل بينهما عملياً. أما الوساطة التي للحكْم بين النظر والعمل فإنها لا تختلـف في شيء عن البرزخ الخيالي عند المتصوفة (ومعلوم أن الوظيفة البرزخية للخيال المبدع عند كنط تعد من أهم أسرار الـنفس الإنسانية، بل لعله يرجع إليها كل أسراره): لذلك كان الحُكم متصلاً بالنظرة الفنية (الجمالية والجلالية) وبالنظرة الغائيـة (العضوية والكونية) للوجود.

وما نظرية الذوق إلا الجسر الواصل بين العالمين والسبيل الناقلة من تجربة العالم الأول إلى تجربة العـالم الأول إلى تجربـة العالم الثاني. ومما يؤيد ذلك التأسيس الفلسفي لنظرية القطب والمدينة الإلهية أو الكنيسة الباطنة الـتي ليسـت الكنسـية الظاهرة إلا انحطاطها (في المقالة الأخيرة من كتاب الدين في حدود العقل بمجرده). هذا فضلاً عن كون الحطّ من شـأن الأكليروس الفاسد يعد من ثوابت الإصلاح اللوثري. ألم يقل كنط في نقد العقل الخالص: "بل إن فكرة العالم الخلقي لها حقيقة موضوعية، لا بما هي متعلقةٌ بموضوع حدس عقلي (الحدس العقلي الذي لا يمكن أبداً أن نتصور مثله)، بل بما هي متعلقة بالعالم الحسي ولكن من حيث هو موضوع للعقل الخالص في استعماله العملي، وبما هو كيان صوفي للذات العقلية فيه ما أخضع إرادته الحرة لقوانين خلقية تحقّق الوحدة النسقية المطلقة بينه وبين الحريات الأخرى".

ولن يمنعنا من هذا القياس بالفكر الصوفي ما حاوله تلميذُه راينهولد من نفيه هذه المماثلة مع التصوف في كتابـه الـذي قدمه كـنط: Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr Beigelegte Ähnlichkeit mit dem reinen Mystizismus, Königsberg bei Fr. Nicolovius 1800 (رداً علـى محاولة C.A Williams في كتابه: Die Ähnlichkeit zwischen dem Reinene Mystizismus und Kants Religionslehre الصادر سنة 1997)، وذلك لأن الحجج التي قدمها كنط في المقدمة لا تغني: فإذا كانـت المعرفـةُ

وإذا كان الأولُ عديم الإطلاق فإن الأمر لا يهم لأن نظرية الحلول المسيحية، كما ستحدد بدقة فيما بعد عند هيجل، تقتضي ذلك: ما لا يقبل الإرجاع إلى الإنسان لا شيء، إذ هو مجرد اغتراب الرب الإنسان الذي تحقق فيه المطلق هو الوحيد ذو الوجود الفعلي. أما الله فهو من دون هذا الحلول مجرد عدم.[41] والمطلق بما هو الأب مفهوم مجرد، وهو يتعين مغترباً في الطبيعة ولا يصبح موجوداً بحق إلا في الإنسان، إذ عندئذٍ يصبح الروح ذاتاً. وبؤرة الإشكال هي إذن هذا التصور الذي يقلب الأمور فيجعل الإنسانَ مصدر الوجود ظاهره وباطنه، بما في ذلك الوجود المطلق الذي ينسب إليه الإنسان علية الوجود عامة والوجود الإنساني خاصة؛ فالأفكار والقيم تقوم بالإنسان الذي هو الوحيد الموجود بحق أو الوحيد الذي نستطيع إثباته في "الكوجيتو". فكل ما عداه، عند ديكارت، لا يمكن الوصول إليه إلا بطريق الدليل الوجودي المنفي هنا، فهل الكوجيتو غني عن الدليل الوجودي أم أنه هو ذاته ممتنع التصور بدونه؟

الدليل الوجودي الحلولي بين ديكارت وشيلينج

ظن ديكارت أنه قد أثبت وجود الذّات منطَلَقاً وأساساً للفلسفة، وظن كذلك أنه واجد في الكوجيتو موطئ أرخميدسٍ لإرساء جميع العلوم الإنسانية النظرية والعملية. لذلك فقد بات الدليلُ الوجودي عنده تابعاً لحقيقة متقدمة عليه وانحصرت وظيفته في كونه مجرد ممر لإثبات حقيقة العالم الخارجي ومبادئ المعرفة الإنسانية فيما عدا إثبات وجود الذات، على الأقل بوصف ذلك الإثبات منطِلقاً من الحقيقة بما هي أمر واقع إلى الحقيقة بما هي أمر

الحسية منقطعةً بإطلاقٍ عن المعرفة المتجاوزة للحس، وكان العملُ غير المتجرد من كل الدوافع الحسـية غـير خلقـي بإطلاق، فإنه لم يبق=أدنى وجود للفرق الذي بنى عليه كنط تمييزه بين الفلسفة والتصوف: المجهود الصاعد مـن الأولى ومجرد التقبل من الثاني.

النظر لمزيد المعلومات مقدمة كنط الواردة في: I. Kant: Vermischte Schriften, bei K. Vorlander Leipzig, F. Meiner 1922، ص 185 وما بعدها.

[41] ولن يغير من هذا الزعم ما يحاوله Martial Guerault في كتابـه (Descartes slon L’order des Raisons Aubier Montaigne, Paris, seconde edition, n.d) في الفصول الخامس إلى السابع لتأسيس الدليل الوجودي في الفصل الثامن، ولا في كتابـه (Nouvelles reflexions sur la preuve Ontologique(Pairs, Vrin 1955) سعياً للتخلص من هذا المقتل: فهل يمكن لديكارت أن يعود إلى الكوجيتو لتخليصه من الإله الخادع، إذا كان لايسـتطيع أن ينطلق في حال بقاء هذه الفرضية؟ التخلص من الدور يقتضي أن يتقدم الدليل الوجودي الكوجيتـو لـيس فقـط في الواجب بل كذلك في الواقع الذي لا يكون واقعاً بحق يحق الانطلاق منه إلا إذا كان مستنداً إلى الواجب، فيتقدم المُسـند إليه على المسند.

واجب، تسليماً بالتمييز الذي يقول به جيرو Gueroult.[42] فهو يصوغ الكوجيتو على النحو الآتي: "لم يبق إذاً أدنى شك في كوني موجوداً إذا كان -الشيطان أو الملاك الخبيث- يغالطني؛ وليغالطني ما شاء له أن يغالط، فلن يستطيع أبداً أن يجعلني لا شيء، ما رأيت أني شيء، بحيث إنه -بعد ملي التفكير في الأمر وبعد أن فحصت جوانب المسألة جميعها غاية الفحص- يمكنني أن أصوغ النتيجة وأن أعد هذه القضية من الأمور الثابتة: "-أنا- أكون"، "-أنا- أوجد" قضية صادقة ضروريةً، كلما تلفظت بها أو تصورتها في ذهني."[43] ثمّ هو -بتوسط معياري الحقيقة (الوضوح والتميز) ومبدأ عدم تضمن المعلول أكثر مما تتضمنه العلة -ينتهي إلى الدليل الوجودي ليؤسس عليه صدق المعرفة وموضوعيةَ الوجود الخارجي بما فيه وجود الذّات في المستوى الواجب المتجاوز لمجرد الواقع:[44] "ولهذه المزايا من العظم والشرف ما يجعل اقتناعي يقل -كلما أمعنت في فحصها بمزيد الانتباه- بكَون فكرتي عنها يمكن أن أكون بمفردي مصدراً لها، ومن ثمّ فإنه ينبغي ضرورةً أن أستنتج مما قدمت أن الله موجود. ذلك أنه حتى إذا كانت فكرةُ الجوهر موجودةٌ عندي لمجرد كوني جوهراً، فإنه لا يمكن أن تكون لي فكرةُ الجوهر غير المتناهي وأنا متناهٍ إذا لم تكن هذه الفكرةُ قد أمدني بها جوهر ما يكون بحق جوهراً لامتناهياً."[45]

وبين أن الكوجيتو ليس حقيقةً أولية، بل هو مستنتج بدليل قاصر صورياً. فما يمكن لديكارت أن يستنتجه (إذا لم يقل ضمنياً بشرط الوجود المطلق وراء الوجود الإضافي: الوجود المخدوع يفترض الوجود بمجرده عند ديكارت ضمنياً) ليس "أوجد" بإطلاق بل "أوجد مخدوعاً". فإذا لم تكن هذه القضيةُ تعني "أوجد وأوجد مخدوعاً"، لم يكن لقول ديكارت أدنى معنى. ولكن إذا كان "كون المرء مخدوعاً" يقتضي "كون المرء موجوداً"

---

[42] هيجل: Hegel: Die Vernunft in der Geschichte, Herausgegeben von G. Lasson Verlag F. Meiner Leipzig 1920p.38، حيث يقول: "لو لم تكن ذات الله هي ذات الطبيعة والإنسان لكانت لا شيء".

[43] انظر: Descartes: oeuvres philosophices, éd. F. Alquié, Garnier, Paris 1967, vol.2, p.445.

[44] ذلك أنه لو لم يعتمد ديكارت هذا الدليل لامتنع عليه أن يستمد من فكرة الكائن التام المجردة وجود الأمر الذي ترجع إليه. فهذه الفكرة يمكن أن تكون مجرد مختلفة من مختلَقات الخيال. وإذاً فانتظار الدليل الوجودي التأمل الخامس للحصول وتقدم الأدلة الواردة في التأمل الثالث وخاصة هذا الذي نحيل إليه ليس وليد الصدفة، وإنما عِلته الحاجةُ إلى إثبات أن المعنى الموضوعي Objectif (الموجود بالفعل في الفكرة لا يمكن أن يكون إلا أثراً من المعنى الصوري Formel في مرجعه)، أو على الأقل المعنى الذي يكون المرجع قوياً عليه (في مستطاعه أن يوجده Eminent). والغرض من اعتراضنا هو بيان أن هاتين المرحلتين: مرحلة الكوجيتو والأدلة بالمعلول، كلتاهما مشروطتان بالدليل الوجودي وليستا شارطتين له. وتوجد مثل هذه الإمكانية في فكر ديكارت.

[45] ديكارت: المصدر نفسه، ص 415-416.

وراءه، فلِم الشك إذاً في وجود العالم؟ فـ"العالم [موجود] خادعاً" قضية تفيد عندئذ "العالم -موجود- موجوداً وهو -موجود- خادعاً"! فالكونُ خادعاً أولى من الكون مخدوعاً بإفادة الوجود المطلق وراءه! لكن لا شيء يثبت أن الفاعليةَ والانفعالية تعنيان بالضرورة وجود الفاعل أو المنفعل وجوداً حقيقياً. فالخوف من بعض المختلَقات الوهمية لا يعني أنها موجودة، والألمُ في الأعضاء المقطوعة لا يفيد وجودها الحالي وإن اقتضى وجودها السابق، إذ الفعلُ والانفعالُ ليسا في الحقيقة إلا مفعولَ الفكرة الخادعة التي لا تقتضي ضرورةً وجود حقيقة خادعةٍ وراءها. فلا يمكن لديكارت -إذاً أن يتجاوز افتراض التقاء خادعٍ ومخدوعٍ. وإذا قال بشرط الوجود وراء المخدوع فعليه أن يقول به وراء الخادع ليستنتج وجودهما في كلتا الحالتين.

لكن ديكارت يكون عندئذٍ قد خدعنا إذ هو قد أبقى على مبدأين خارج الشك (مبدأ العلية أولاً، مبدأ كون المعلول لا يتضمن أكثر من العلّة ثانياً). فمحصلُ قوله في الكوجيتو هو أن المرء لا يمكن أن يخدع إذا لم يكن موجوداً. ومحصلُ أساس دليله الوجودي هو أن المرء لا يكون علةً لما هو أكثر منه كثافةً وجودية، خاصةً إذا كانت النسبةُ بين العلة والمعلول هي نسبة المتناهي إلى غير المتناهي. ولكن إذا صح هذا وقبلناه، فإننا عندئذٍ ينبغي أن نقبل بأن وراء العالم بما هو خادع وجوده الحقيقي بحكم هذين المبدأين نفسيهما. لذلك فإن الحاجة إلى الدليل الوجودي خاصة ليست تالية عن الكوجيتو لتحقيق النقلةِ منه إلى إثبات العالم الخارجي، بل هي متقدمةٌ عليه لكونه من دون هذا الدليل يبقى مثلَ العالم مشكوك الوجود المطلق وراء الوجود الإضافي الذي أُثْبِت له: الوجود المخدوع. وهي ليست حاجةً تابعةً، وإنما هي عين الوجدان الذي هو وجدانُ العلاقة بين الأنا المشروط والمطلق غير المشروط. وجوهر مضمونه هو: الوعي بالوجود المشروط حاصلاً ووجه أول من الوجدان يلازمه ملازمة الشارط للمشروط وجه ثانٍ هو الوعي بالوجود غير المشروط حاصلاً (دون حاجةٍ إلى دليل الأولى على الرغم من حجيته، أعني الدليل القائل: إذا كان الوجود المشروط حاصلاً فمن باب أولى أن يكون الوجود غير المشروط حاصلاً). والوجود المشروطُ الحاصل هو المُمكِن العارض، والوجود غير المشروط الحاصلِ هو الممكِن الواجب. والحصولُ في الحالة الأولى يستثني الامتناع ويثبت الوجوب أساساً له: وهذا الاستثناء تحليلي صرف.

ذلك أن طبيعة وجود الكوجيتو الديكارتي لا تتجاوز الوجود الإضافي كما بين ذلك كارل يسبرس Jaspers على النحو الآتي. "ومن ثمّ فالوجود من "أوجد" لا يعني إذاً

الوجود غير المشروط للإنية الممكنة مثلما أعلم نفسي عندما لا أكون مشروطاً إلا بالإضافة إلى التعالي، أو هو على الأقل لا يضمن هذه الدلالة عند ديكارت، بل هو يعني عنده -في الحقيقة- وجوداً مشروطاً بمعنى كونه ضرباً معيناً من الوجود بالقياس إلى وجودٍ مغاير. فيكون "أفكر فإذن أوجد" خالياً من المضمون فلسفياً ما دام يؤول إلى ضربٍ من ضروب الوجود -لا إلى الوجود المطلق-".[46] وقد أحال كارل يسبرس إلى تعليق شيلينج على هذا المعنى المحدود الذي ترتد إليه حصيلةُ الكوجيتو الديكارتي، فأشار إلى معنى الوجود الأعمق عندما لا يكون ضرب وجودٍ بل وجود غير مشروط بغير ارتباطه بالمتعالي (الوجود بلا شرط أو الوجود بالعناية حسب المفهوم السينوي). ولكن لا يسبرس ولا شيلينج ربطا ذلك الشرط بالدليل الوجودي. فهذا الاشتراك المقصور على الإضافة إلى المتعالي هو عينه الدليل الوجودي الذي ظن ديكارت أنه لا يحتاج إليه إلا لإثبات عدم الخداع بخصوص وجود العالم الخارجي، ظناً منه أن الكوجيتو مستغن عن ذلك. والواقع أن شيلينج قد أدرك أن درجة إثباتٍ وجود العالم الخارجي بالدليل نفسه وعلى المدلول نفسه وبالحجية نفسها: "أما -بخصوص أشياء العالم- فإن المرء لا يمكن له أن يشك إلاّ في كونها ذات وجودٍ مطلق. أما كونها موجودةً بنحو من الوجود فذلك أمر يمكن إثباته مثلما أثبت ديكارت "أوجد" الذي له، فإنه يمكن أن نستنتج بالصحة نفسها: أشك في حقيقة الأشياء فهي إذاً موجودة، أو على الأقل فهي إذاً ليست غير موجودة بإطلاق. ذلك أن ما لا يوجد بإطلاق وبأي ضربٍ من ضروب الوجود لا يمكن كذلك أن أشك فيه"،[47] وهو ما يعني أن النقلة من الوجود بما هو ضرب وجودٍ إلى الوجود بإطلاق نتيجةٌ حتمية لاعتراضه لو واصله إلى غايته كما فعل يسبرس.

ولما كان شيلينج ينفي حجية الدليل الوجودي المتجاوزة لوحدة الوجود ونفي الحرية الربوبية، فقد بات الخروج من انطوائية وحدة الوجود بالدليل العقلي مستحيلاً بالنسبة إليه. إذ إن الكوجيتو لا يمكن له أن يتجاوز إثبات حال من الوجود إلى إثبات الوجود بإطلاق. لذلك فهو يختم تعليقه قائلاً: "فـ"أوجد" المستنتج من الـ "أفكر" ليس له دلالةُ الـ "أوجد" بلا شرط، بل ليس له إلاّ دلالة "أوجد" بنحو من الوجود، أعني، تحديداً، بما أنا

---

[46] انظر:
karl Jaspers: Descartes und die Philosophie, 2 unveränderte Auflage,Verlag Walter de Gruyter & Co. Berlin 1948, p.15.

[47] وقد أحال ياسبرس إلى تعليق شيلنج الذي أدرك أن درجة إثبات ديكارت لوجوده في الكوجيتو لا تفوق درجة إثبات وجود العالم الخارجي.

مفكر".[48] وتفيد نقلةُ ديكارت من الكوجيتو إلى الدليل الوجودي أنه قد وقع في دور مضاعف، بل في المصادرة على المطلوب. فهو قد ظن أولاً أن معياري الوضوح والتميز يكفيان لتحقيق النقلة من صحة إدراك فكرة الكوجيتو إلى صحة وإدراك فكرة التمام: فمن يضمن عندئذٍ أن الحكم بتعادل فكرتين في الوضوح والتميز ليس من الأفكار الخادعة، ونحن لم نثبت بعد وجود ضامن الصدق؟ ثمّ هو استعمل مبدأ عدم تضمن المعلول لأكثر مما تتضمنه العلة لإثبات أن الفكرة التامة ذات المضمون الموضوعي والوجود الصوري لا يمكن أن يكون الإنسانُ الناقص علّةُ لها: فمن يضمن صحةَ هذا المبدأ؟[49]

وقد سبق لـ لايبنتس Leibniz أن دحض الدليل الوجودي الديكارتي بالاستناد إلى اشتراط إمكان الموجود الواجب: "ويمكن أن نحصل على برهان أكثر دقة بإغفال الإشارة - الديكارتية- إلى التمام والعظمة مستدلين على النحو الآتي: الوجود الواجب موجود (أو الموجود الذي تتضمن ماهيته إنيته موجود، أو الموجود بذاته موجود) كما هو بين بالذات من دلالة الألفاظ. لكن الله هو -بمقتضى الحد- هذا الموجود، وإذن فالله موجود. وهذه الحجج منتجةٌ شريطةَ التسليم بأن الموجود الأتم أو الموجود الواجب ممكن ولا يتضمن تناقضاً، أو بمعنى آخر شريطة التسليم بأن الماهية التي تقتضي الوجود ممكنة".[50] وهو بذلك قد عاد بالدليل الوجودي عودة جزئية إلى صياغته في الفلسفة السينيوية-الغزالية، فاصلاً مفهوم الممكن الواجب عن الممكن الحاصل ثمّ دحضه. والمعلوم أن هذا الشرط يستند إلى الفصل الأرسطي بين الماهية المحدودة ووجودِها في كتاب **البرهان**، كما قدمنا. لكنٍ لايبنتس تناسى أن الماهية التي يتحدث عنها أرسطو تكون -قبل إثبات وجودها- قائمة بذهنٍ متصور الحد: أي أن إمكانها الذهني مشروطٌ بقابليتها للقيام بالذهن، ولن تكون النقلة منه إلى الحصول إلا بإثباته بالدليل، إذ لا دليل على الماهيات. فإدراكُها حدس مباشر واستقراء، وإنما الدليل مقصور على الوجودات التي يكون إدراكها غير مباشر واستنتاجاً. فأين تقوم الماهية الحاصلة التي لا تقتضي الوجود -وهي حاصلة فعلاً لا مجرد حدٍ في ذهن صاحب الفكرة كما هو الشأن في المستوى الأبستمولوجي للمسألة- إذا لم تستند إلى الماهية التي تقتضي الوجود؟ هل الوجود الحاصل- ولنكتف بوجود الذّات صاحبة الكوجيتو

---

[48] شيليج: المرجع نفسه الوارد في الهامش الثامن، ص 10.

[49] ديكارت، المصدر نفسه، ص 415-416.

[50] انظر لايبنتس: G.W. Leibniz: Opuscules Philosophique choisis, Traduits du Latin par Paul Schrecker, Vrin, Paris, pp.23-24

تسليماً بأن وجود العالم غير ثابتٍ- حاصل في الذهن فقط؟ أهو مجرد معلوم ذهني، فيكون الذهن الذي فيه المعلوم الذهني معلوماً ذهنياً هو الآخر؟

ويفيد هذا الاحتجاج المفصول عن أساسه -أعني عن إدراكٍ إحدى الماهيات الحاصلة (الإنسان) أنها، على الرغم من حصول وجودها، مجرد ممكن أو ماهيةٍ لا تقتضي وجودها بذاتها- أن لايبنتس لم يرجع الدليلَ الوجودي إلى أصله إرجاعاً كاملاً. فالماهية التي تقتضي الوجود -أو الوجود الواجب- هي أساس الماهية التي لا تقتضي الوجود- أو الوجود الممكن- وجودياً وكذلك معرفياً، إذ الأمر هنا لا ينعكس معرفياً، لأن المعرفة هي الآن عين الوجود. ففي الدليل الوجودي يزول التمييز بين القبلية والبعدية. فسواء انطلقنا من الماهية المفهومة عودة منها إلى الماهية الحاصلة -ذاتي كانت أو ذات العالم- أو من الماهية الحاصلة- في المعنيين- إلى الماهية المفهومة، فإن التلازم بين مجرد الحصول والوجوب تحليلي لكونه من المتضايفات. ولما كان الوجود الممكن حاصلاً (الماهية التي لا تقتضي الوجود بذاتها: الإنسان خاصةً والعالم عامة) صار الوجود الواجب (الماهية التي تقتضي الوجود بذاتها) حاصلاً بالأولى. والتناقض يكون لو أمكن أن يوجد ما لا تقتضي ذاته الوجود دون تضايفٍ مع ما تقتضي ذاته الوجود: التضايف بينهما هو امتناع القول بأحدهما دون الآخر. ذلك هو شرط دلالة الدليل الوجودي الكامل في صياغته التي عهدناها في علم الكلام الإسلامي أولاً، وفي فلسفة ابن سينا والغزالي ثانياً: "(الرابع) هو أنه لا يكون وجوده غير ماهيته، بل ينبغي أن تتحد آنيته وماهيته، إذ قد سبق أن الماهية [المخلوقة] غير الآنية، وأن الوجود الذي هو الآنية عبارة عن عارضاً لغيره فله تعلق بغيره إذ لا يكون إلا معه، وعلّةُ الوجود الذي هو الآنية عبارة عن عارض للماهية، وأن كل عارض فمعلول، لأنه لو كان موجوداً بذاته لما كان عارضاً لغيره. وإذا ما كان عارضاً لغيره فله تعلق بغيره إذ لا يكون إلا معه، وعلّةُ الوجود لا تخلو إما أن تكون هي الماهية أو غيرها. فإن كانت غيرها فيكون الوجود عارضاً معلولاً ولا يكون واجب الوجود وباطل أن تكون الماهية [العارضة] بنفسها سبباً لوجود نفسها لأن العدم لا يكون سبباً للوجود، والماهية [العارضة] لا وجود لها قبل هذا الوجود، فكيف تكون سبباً. ولو كان لها وجود قبل هذا الوجود لكانت مستغنيةً عن وجود ثانٍ. ثمّ كان هذا السؤال لازماً في ذلك الوجود فإنه عرضي فيها، فمن أين يعرض له ولزم. فثبت أن واجب الوجود آنيته ماهيته، وكأن وجوب الوجود له كالماهية لغيره. ومن هنا يظهر أن

واجب الوجود لا يشبه غيره البتة. فإن كل ما عداه ممكن وكل ما هو ممكن فوجوده غير ماهيته."[51]

وقد أحال لايبنتس إلى ما كان ق أثبته من قبل بخصوص اشتراطه الإمكان أو عدم الامتناع للأفكار التي نحدها، ضارباً مثالَ الحركة الأسرع التي تمثل عنده شناعة وخلْفاً، فقال: "إذا كان الله ممكناً فإنه ينتج أنه موجود".[52] وطبعاً فهذا المثال لا دلالةَ له إلا لكون صاحبه لا يقبل التمييز بين الإمكان المجرد أو العقلي، والإمكان الحاصل أو الوجودي، لقوله بضرورة الحاصل. فالحركةُ الأسرع بما هي إمكان مجرد أمر ممتنع التصور مثل نهاية قسمة المتصل، لكن أسرع الحركات الحاصلة أمر لا بد منه، بل إن علم الطبيعة يقتضيه وجوباً، وإلا امتنع التمييز بين الكائن الطبيعي الذي يتعلق بالممكن الحاصل فعلاً ويخضع لمبدأ العلّة المرجحة وراء عدم التناقض والكائن الرياضي الذي يخص الممكن الذهني ويكتفى فيه بمبدأ التناقض. لذلك كان المثال الذي ضربه غير ذي دلالة.

فعبارة: "إذا كان الله ممكناً فعن إمكانه ينتج أنه موجود" عبارة خادعة، إذ هي قد تعني:

1- إذا كان الله مجرد ممكن اقتضى إمكانه ذلك وجوده.

2- وقد تعني: إذا كان الله ممكناً حاصلاً فحصولُه ضروري.

والقصد الثاني يجعلنا نسأل: إذا لم يكن وراء الوجود الحاصل (الإنسان أو العالم مثلاً) وجود واجب غيره أو إياه كان مجرد الحصول وجوباً. أما القصد الأول فإن البحث عن الإمكان ينبغي أن يتحول بمقتضاه إلى بحث عن عدم الامتناع: فهل الوجود الواجب ممتنع؟ إذا فرضناه ممتنعاً لم يبق إلا الممكن المجرد، فلا نفهم عندئذٍ لماذا كان شيء بدلاً من لا شيء وكلاهما ممكن مجرد. إلاّ يسلم لايبنتس بأن العدم أبسطُ من الوجود وأولى منه بالتقدم، وهو القائل: "إذا سلمنا بهذا المبدأ [مبدأ العلة المرجحة Raison suffisante] يكون أول سؤال يحق لنا وضعه هو: لماذا يوجد شيء بدلاً من لا شيء؟ ذلك أن الشيء أكثر من الشيء بساطةً ويسراً. ثمّ إذا فرضنا أن الأشياء ينبغي لها أن توجد فلا بد من أن نتمكن من تعليل كونها على الهيئة التي هي عليها وليس على هيئة أخرى".[53] وإذا فهو بين اثنتين: إما أن ينكِر الفرق بين الممكن الذي هو مجرد حاصلٍ غير واجب والممكن الذي هو حاصلٌ

---

[51] الغزالي: مقاصد الفلاسفة، نشر محيي الدين صبري الكردي، مطبعة السعادة بمصر، د. ت.، ص 139.

[52] انظر: لايبنتس. Meditations sur la connaissance, la vérité et les idées. 12-13، ص 12-13.

[53] انظر: M.F. Thurot: Oeuvres de Locke et Leibniz, Didot et lie, Paris, 1879, p470

واجب، أو أن يقول به. فإذا أنكر ذلك كان كل شيء غير ممتنع بذاته واجباً بذاته، وأصبح كل حاصلٍ واجباً وكل غير حاصل ممتنعاً. وذلك هو في الحقيقة أساس فلسفته القائلة بالضرورة المطلقة، ومنه يستمد كلارك -نيابة عن نيوتن- اتهامه بالإلحاد.[54] ولن يخلصه ذلك من القول بالدليل الوجودي، لأن الحاصل لم يقبل إلاّ بشرط افتراضه واجب الحصول فلا يكون هذا القول إلاّ إحلالاً للحاصل الواجب في الحاصل المجرد. وإذا قال به، فإما أن يجعل مجرد الحاصل جزئياتِ العالمَ والواجب كل العالم، وذلك هو حل ابن رشد في رده على الدليل الوجودي الكلامي والسينوي؛[55] أو أن يقول بالدليل الوجودي: يوجد، وراء العالم الذي هو مجرد حاصل لا تقتضي ماهيته وجوده، علةٌ واجبةٌ ماهيتها هي عين وجودها. وقد رأينا أنه لا مفر له من القول به حتى في الحالة الأولى. إذ يكون العالم عندئذٍ واجب الوجود عنده، ويكون الدليل الوجودي قد استعمِلَ لإثبات وجوب العالم لا وجوب الله وتلك هي الدهرية.

وقد عاد شيلينج، في فصل عن "ديكارت" من المحاضرات التي ألقاها بميونيخ، إلى هذا الأساس اللايبنتسي لمحاولة دحض الدليل الوجودي دون الاعتماد على الفصل الكنطي بين الماهية والوجود لكون الاحتجاج الديكارتي لا يعتمد عليه. ويبني دحضه للدليل الوجودي على فكرتين أساسيتين جعلتهما الصيغة الديكارتية من الدليل الوجودي ممكنتين.

الأولى: تعمق مسألة اشتراط إثبات الإمكان قبل البحث عن الوجوب كما وضعها لايبنتس متجاوزة إياها إلى التمييز بين البحث في جهات الوجود والبحث في الوجود بإطلاق، لكون الجهات تتعلق بالكيفيات الوجودية لا بالوجود نفسه.[56]

---

[54] انظر: Andre Rabinet: correspondance Leibniz-Clarke, PUF, Paris 1957
وخاصة رد كلارك الأول، الفقرة الرابعة، ص 30-31.

[55] ابن رشد: تهافت التهافت، ص 276: "قلت هذا البرهان [البرهان المستند إلى الجهات الوجودية] الذي حكـاه [أي الغزالي] عن الفلاسفة أول من نقله إلى الفلسفة ابن سينا على انه طريق خير من طريق القدماء لأنه زعم أنه من جـوهر الموجود وأن طرق القوم من أعراض تابعة للمبدأ الأول [عرض الحركة أو النظام]. وهو طريق أخذه ابـن سـينا مـن المتكلمين، وذلك أن المتكلمين ترى أن من المعلوم بنفسه أن الموجود ينقسم إلى ممكن وضروري، ووضعوا أن الممكن يجب أن يكون له فاعل وأن العالم بأسره لما كان ممكناً وجب أن يكون الفاعلُ له واجب الوجود. هذا هو اعتقاد المعتزلة قبـل الأشعرية. وهو قول جيد ليس فيه كذب. أما ما وضعوه من أن العالم بأسره ممكن فإن هذا ليس معروفاً بنفسه".

[56] Schellings Münchener Vorlesungen: Zur Geschichte der neueren Philosophie. Und Darstellung des philosophischen Empirismus, neu herausgegeben un mit Erlaüterenden Anmerkungen versehen von Dr.Arthur Drews, Leipzig 1902، فصل ديكارت، ص 4-29.

الثانية: تؤكد التناقض الموجود بين تصور واجب الوجود ومفهوم الإله الحر (التناقض بين التصور الفلسفي والتصور الديني للإله): "فَلْنعِدِ القياس [قياس ديكارت] كاملاً مرة أخرى، فالذات الأصلية لا يمكن أن تكون ذاتاً ذات وجود عارض، ومن ثمّ فإنه لا يمكن أن توجد إلاّ وجوداً ضرورياً (المقدمة الكبرى). وإذاً (= هكذا كان على ديكارت أن يستنتج) فإنه لا يمكن أن توجد (إذا وجدت) إلا وجوداً ضرورياً، إذ لا تتضمن المقدمتان إلا هذا. لكن ديكارت استنتج بدلاً من ذلك: إذاً فالله موجود. فبدا وكأنه أثبت وجود الله. لكن الأمر ليس سيان بين أن تقول: الله لا يمكن أن يوجد إلا وجوداً ضرورياً، وأن تقول: إنه يوجد وجوداً ضرورياً. فمن الخلية الأولى (الله لا يمكن أن يوجد إلا وجوداً ضرورياً) لا ينتج إلا الله يوجد وجوداً ضرورياً إذا وجد لكنه لا ينتج بأي وجه. إنه يوجد وإذاً فقياس ديكارت يتمثل خطؤه فيما ذكرنا."[57]

وبين أن شيلينج، استناداً إلى ما مكنته منه الصيغة الديكارتيه للدليل الوجودي، قد وجد حيلتين منطقيتين. والحيلة الأولى التي تواصل حيلةَ لايبنتس أساسها واهٍ. ذلك أن الإمكان المشترط لا يعني الوجود العارض قسيم العدم العارض في الممكن المقابل للوجود الضروري، وإلاّ انهار الدليل كله. وإنما هو يعني عدم الامتناع ويتضمن الممكن الواجب والممكن العارض بقسميه. وبين أن عدم الامتناع لا يحتاج إلى دليل لأن الحصول غير منازع فيه، ومن باب أولى عدم الامتناع. فيبقى البحث في الحاصل هل هو كله من جنس الممكن العارض أو منه ما هو ممكن واجب أو غير ممتنع واجب؟ فأما بالنسبة إلى لايبنتس فالحاصل كله واجب، ومن ثم فليس للوجود إلا جهتان: غير الحاصل الذي هو ممتنع، ثم الحاصل الذي هو واجب. لا إمكان إذاً إلا بمعنى غير الممتنع الواجب. ك ما ليس بممتنع ممكن، وكل ممكن حاصل، وكل حاصل واجب: وذلك هو عين القول بوحدة الوجود، لأن هذا الممكن الحاصل الواجب هو العالم أو الجوهر الوحيد بصفتيه المفكرة والممتدة. ومن ثمّ فإن شيلينج محق عندما أرجع فلسفة لايبنتس إلى فلسفة سبينوزا، حاصراً الفرق بين الفلسفتين في الصياغة لا غير. لكن شيلينج نفسه لا مفر له من هذا الحل إذا اشترط الشرط نفسه، خلافاً لما هو الشأن بالنسبة إلى الحل الكلامي والسنيوي لاستناده إلى التسليم بوجود الممكن غير الواجب بذاته وسيطاً بين الممكن الواجب بذاته والممتنع بذاته.

[57] شيلنج: المرجع نفسه، ص 14-15.

ولست أدري كيف يمكن لـ شيلينج أن يشترط مثل هذا الشرط وهو لا يقول إلا بالإمكان المطلق بالنسبة إلى الرب وينفي عنه كل امتناع: "فالله لا يمكن تصوره إلا ذاتاً وجودها ضروري بل لا يمكن تصوره إلاّ بصورة يزول معها هذا الوجود الضروري بوصفه فعلاً حراً. لكن ما يطلق عليه اسم الله بصورة مستقلة عن الفلسفة ومتقدمة عليها بلا منازع لا يمكن أن يضع، بهذا المعنى، الموجود الواجب ضد وجوده الذي ينبغي تصوره حراً. وإنما المسألة هي كيف يمكن لنا تجاوز هذه النقيضة. وليس شأن الفلسفة ذاته إلا بيان هذا الأمر"![58] فاعتراضه الثاني يقابل بين الإله الحر والإله الضروري أو "الموجود الأعمى" حسب قوله. السؤال هو: ما معنى الإله الحر؟ هل الحرية تتعلق بصفة أفعاله أم بمقومات ذاته؟ ما معنى أن يكون شيءٌ ما حراً بالإضافة إلى مقومات ذاته؟ هل يعني أنه خالق ذاته؟ فتكون حريته بالإضافة إلى ذاته هي أن يخلقها كما يريد؟ ولكن عندئذٍ إلا يصبح الله مخلوقاً أياً كان الخالق فيصبح بحال تجعل وجوده ذا بدايةٍ ونهايةٍ مطلقتين قاطعاً البونَ بين بداية عدم ونهايةٍ تمام، أعني الفكرة المؤسسة لنظرية المثال الضابط (الكنطي) الذي تستند إليه المثالية الألمانية القائلة بالتدرج التاريخي في التحقق الإلهي، حيث يكون الإنسان الذي حل فيه الرب محققاً للوجود الإلهي في التاريخ، أعني لمدينة الرب والعالم الروحي؟

إن وجوب الوجود ليس نفياً للحرية وإنما هو نفي للمعلولية. وكونُ الله واجب الوجود ذاتاً وصفاتٍ لا ينفي عن أفعاله الحرية، بل هو يعني أن أفعاله لا علة لها غير إرادته، وحرية أفعاله يدل عليها العالم الذي يبقى ممكناً على الرغم من حصوله: وتلك هي الحرية المطلقة الغنية عن الحلول في الإنسان ليحققها، كأن الله أعجزه أن يكون تاماً فاحتاج إلى الاستتمام بالإنسان! أما كون الذّات حرة فإنه لا يمكن أن يعني أنها غير المحدد الذي يتحدد بحرية فيكون بما هو محدد عديم التحديد كونه بما هو محدد. فيكف عن علاقة لا محددة بين لا محددين سينتج التحديد؟ إنما كون الذّات حرة ليس إلاّ كونها غير معلولة الوجود وليس لفعلها من محدد عداها. الوجوب إذاً ليس الاضطرار وإنما هو الإطلاق. وعندئذٍ ينبغي أن نعود إلى الجهات لنبين أنه لا وجود لامتناع المطلق أو العدم المقابل للإمكان المطلق أو الوجود الذي يتضمن الوجوب والحصول. فالممتنع الوحيد هو الممتنع النسبي، أعني المعدوم العارض قسيم الموجود العارض، أي أن أفعـال الله الحرة ترجح وجود بعض الممكن العارض فتوجده فيكون الحاصل ذو الوجوب التابع، وترجح عدم بعضه الآخر فيكون غير

[58] المرجع نفسه، ص 21.

الحاصل ذو الامتناع التابع. والامتناع بالذات لا معنى له: فما يمتنع بذاته متناقض المفهوم، إذ ينبغي أن يكون له ذات سالبة نضعها موجودة ثمّ نقول إنها تقتضي ألاّ تكون موجودة. فكيف للمعدوم أن يقتضي شيئاً فضلاً عن اقتضاء عدم وجوده؟ إذاً لا يقابل الوجوب بالذات (إثبات الثبوت بإطلاق) امتناع بالذات (سلب الثبوت بإطلاق)، وإنما يقابله إمكانٌ تابع قد يحصل فيكون وجوباً تابعا وقد لا يحصل فيكون امتناعاً تباعاً: وتلكما هما آيتا الحرية الإلهية، ومن ثمّ فهما شرطا علم الإنسان بالحرية الإلهية لكونهما شرطي التوجيه الأصلي عنده كما أسلفنا.

والغريب أن نفي الدليل الوجودي يستند دائماً وفي كل الحالات التي سعي فيها إلى دحضه إلى التسليم الضمني به، تسليماً يختلف عن مجرد القول بالشيء في ذاته. بل إن هذا التسليم الأخير نفسه هو كذلك دليل وجودي ضمني: إذ هو يؤسس المظاهر على شيء وراءها ينسب إليه الوجود الحق -الذي لم يشك فيه كنط قط، مما يجعله يقتصر على نفي معلومية الموجود وراء المظاهر لا وجوده نفسه- وإن كان غير معلوم الذات. فالذي ينفي الوجود وراء الإدراك الانطوائي يطلق الإدراك الإنساني فيجعله علّةَ مضمونه، حتى وإن ادعى تواضعاً أن مدركاِته، التي ليس وراءها وجود، أحلام أو مظاهر، إذا حتى الواقعية التجريبية التي لا ينفيها كنط إنما هي من الأوهام المقصورة على الوجود النفسي. وذلك هو معنى نفي الواقعية المتعالية نفيها اللازم للمثالية المتعالية والمصاحب لها عنده، نفيها الذي يقتضي أن التصورات الماهوية في ذهن الإنسان لا قيام لها إلا هذا القيام التصوري. لكن كنط يستثني ضمنياً وجوده الانطوائي من حصره في الوجود التصوري، لأن القيام التصوري يكون قياماً وجودياً إذا لم يستثن الإنسان ذاته من اقتصار قيامها على هذا القيام التصوري يكون قياماً وجودياً إذا لم يستثن الإنسان ذاته من اقتصار قيامها على هذا القيام التصوري: فللإنسان من ذاته تصور هو قيامه التصوري وهو موجود، وإذاً فقيامه التصوري يتضمن الوجود غير المقصور على القيام التصوري: وما ذلك إلاّ نسخةٌ من الدليل الوجودي أو استنتاج الوجود من المفهوم في صيغته الديكارتية إذ لا فرق منطقياً بين النسبة إلى الرب أو النسبة إلى المربوب: الـ "أوجد Cogito" نسخة مصغرة من الدليل الوجودي.

الوحي والعقل
بحث في إشكالية تعارض العقل والنقل

لؤي صافي*

العقل في مواجهة الوحي قضية شغلت منذ القديم، وما زالت تشغل علماء الأمة ومفكريها. واتخذت القضية أشكالاً مختلفة وانتحلت أسماء متغايرة، فهي قضية السمع والعقل، أو النقل والعقل، أو الخبر والعقل. وهي قضية الرأي مقابل البيان، والنظر مقابل العرفان. وانقسم العلماء في تعريفهم للعلاقة بين الوحي والعقل في دائرة الفقه إلى مذاهب كالأحناف والشافعية والمالكية والحنابلة والظاهرية، وفي دائرة التوجه العقدي إلى فرق كالخوارج والشيعة والسنة، وفي دائرة التصور إلى مدارس كالحشوية والمعتزلة والأشاعرة والفلاسفة. ومع اجتياح المد الثقافي والحضاري الغربي معاقل الفكر الإسلامي التاريخية ازدادت علاقة الوحي بالعقل تعقيداً، وانضافت إلى المشكلات التي أدت إلى الخلافات المذكورة آنفاً -وهي في حقيقتها مشكلات ارتباط- مشكلة أكثر خطراً وأعظم أثراً، مشكلة انفكاك الوحي والعقل في الخبرة التاريخية الغربية.

إن المتأمل في الخريطة الفكرية للعالم الإسلامي اليوم يلحظ أن الانقسامات الفكرية الكبرى يمكن ردها إلى قضية العلاقة بين الوحي والعقل. بل يمكننا القول إن الانقسامات الفكرية تعكس الإشكاليتين الرئيسيتين التي تواجهان العقل في علاقته بالوحي: إشكالية التعارض وإشكالية الكفاية. فانقسام مثقفي الأمة ومفكريها بين الاتجاهين الإسلامي والعلماني يعود من حيث دواعيه النظرية إلى إشكالية الكفاية المتمثلة في تشديد الفئة السابقة

---

* دكتورا في العلوم السياسية من جامعة وين (Wayne) بولاية ميتشغان الأمريكية. أستاذ العلوم السياسية المشـارك في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

على مصدرية الوحي المعرفية ومرجعيته القيمية وإصرار الفئة اللاحقة على كفاية العقل في توليد التصورات وإنشاء القِيم وهداية الفرد والمجتمع. كما يمكن إعادة انقسام الإسلاميين بين الاتجاهين الإحيائي والإصلاحي إلى إشكالية التعارض المتمثلة في رفض الإحيائيين كل اجتهاد يخالف في منهجه أو مضمونه التفسيرات التراثية لنصوص الوحي، وتأكيد الإصلاحيين ضرورة إعمال النظر من جديد في نصوص الوحي وقراءتها قراءة جديدة في ضوء المعطيات المعرفية والاجتماعية المتجددة.

لقد سعينا في بحثنا هذا إلى تتبع جذور الخلاف الذي أدى إلى بروز إشكالية تعارض العقل والنقل، ووجدنا أن الإشكالية قد تولدت نتيجة للصراع الفكري بين الاتجاهين الحشوي والاتجاه الكلامي. لذلك خلصنا إلى أن التعارض بين العقل والنقل في فحواه تعارض بين عقلين، أو بين منظومتين متباينتين من الأحكام، تم تطويرهما انطلاقاً من منهجيتين معرفيتين مختلفتين، واعتماداً على بنيتين معرفيتين متغايرتين. كذلك أكدنا ضرورة تطوير عقلية تكاملية تتكامل فيها المعرفة المستمدة من الرؤية القرآنية والمعرفة الناجمة عن الخبرة الإنسانية، وشددنا على أن العملية التطويرية هذه شرط ضروري لتجاوز إشكالية التعارض، والمضي في معارج الارتقاء العلمي والمعرفي، والتأهب للقيام بالفعل الحضاري الإسلامي المرتقب.

إشكالية التعارض

تتحدد الصورة العامة لإشكالية التعارض في عبارة أوردها ابن تيمية في مطلع كتابه "درء تعارض العقل والنقل"، ونسبها إلى فخر الدين الرازي: "إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، أو السمع والعقل، أو النقل والعقل، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية، أو نحو ذلك من العبارات، فإما أن يجمع بينهما، وهو محال، لأنه جمع بين النقيضين، وإما أن يردا جميعاً، وإما أن يقدم السمع، وهو محال، لأن العقل أصل النقل فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحاً في العقل الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه، فكان تقديم النقل قدحاً في النقل والعقل جميعاً، فوجب تقديم العقل. ثم النقل إما أن يتأول وإما أن يفوض وأما إذا تعارضا تعارض الضدين امتنع الجمع بينهما ولم يمتنع ارتفاعهما."[1] فالإشكالية كما

[1] أحمد بن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسـلامية 1399هـ/1979م، ج1، ص 4. تجدر الملاحظة أن العبارة التي نسبها ابن تيمية إلى الرازي لا تعكس بدقة القاعدة الـتي وضعها الرازي في كتابه أساس التقديس والتي تنص على "أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة: إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل فيلـزم

يتضح من العبارة السابقة، تتعلق بتحديد الكيفية الواجب اتباعها لتجاوز التعارض أو التناقض بين الأحكام النقلية والأحكام العقلية حال قيامه. ولأن القاعدة التي اعتمدها **الرازي** للتعامل مع مشكلة تعارض العقل والنقل تقتضي تقديم العقل على النقل على أساس أن العقلَ أصلُ النقل، فإن ابن تيمية يعمد في كتابه هذا إلى تفنيد قاعدة تقديم العقلي على النقلي وإظهار فسادها، لينتهي أخيراً إلى استحالة قيام تعارض حقيقي بين القطعيات النقلية والعقلية، وبالتالي إلى ضرورة "دفع المعارض العقلي" حال قيامه والحكم عليه بالفساد.[2] وبذلك يحدد ابن تيمية موقفه من إشكالية التعارض باتخاذ موقف مناقض لموقف الرازي، والدعوة إلى تقديم النقل على العقل حال تعارضهما، فيقول: "إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع، لأن العقل مصدق للشرع في كل ما أخبر به، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبره به."[3]

بيد أن ابن تيمية يلحظ أن القول بقيام تعارض بين نقل يرد إلى الوحي المنـزل من لدن حكيم خبير، وعقل جعله الوحي نفسه مدار التكليف أمر مشكل في ذاته، لذلك يكرر في سياق نقده للرأي القائل بتقديم العقل على النقل القول بأن التعارض لا يمكن أن يقوم بين القطعي من أحكام العقل والنقل. وإذا كان ذلك كذلك فإن التقديم يجب أن يرتبط بقطعية الحكم مهما كان مصدره. لذا يدعو ابن تيمية إلى تقديم قطعيين فيمتنع التعارض، وإن كانا ظنيين فالراجح هو المقدم."[4]

تصديق النقيضين وهو محال، وإما أن يبطل فيلزم تكذيب النقيضين وهو محال، وإما أن يصدق الظواهر النقلية ويكذب الظواهر العقلية، وذلك باطل لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ، وظهور المعجزات على يد محمد ﷺ. ولو جوزنا القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهماً غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول. وإذا لم نثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة، فثبت أن القدح لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً وأنه باطل. ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية أما أن يقال إنها غير صحيحة، أو يقال إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها. ثم إن جوزنا التأويل واشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل، وإن لم يجز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى، فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات وبالله التوفيق." انظر أساس التقديس، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1306/1986، ص 220-221.

[2] ابن تيمية: المصدر نفسه، ص 4.

[3] المصدر نفسه، ص 138.

[4] المصدر نفسه، ص 87.

هل يعني هذا أن الإشكالية قد حلت وأن بالإمكان تقديم العقلي القطعي على النقلي الظني؟ هنا نجد ابن تيمية يتردد في موقفه ويتحفظ على تأخير النقلي الظني، فيقول: "فإن قيل نحن نستدل بمخالفة العقل للسمع على أن دلالة السمع المخالفة له باطلة، إما لكذب الناقل عن الرسول، أو خطئه في النقل، وإما لعدم دلالة قوله على ما يخالف العقل محل النـزاع، قيل هذا معارض بأن يقال نحن نستدل بمخالفة العقل للسمع على أن دلالة العقل المخالفة له باطلة لبطلان بعض مقدماته، فإن مقدمات الأدلة العقلية المخالفة للسمع فيها من التطويل والخفاء والاشتباه والاختلاف والاضطراب ما يوجب أن يكون تطرق الفساد إليها أعظم من تطرقه إلى مقدمات الأدلة السمعية."[5]

وهكذا يأخذ الخلاف بين العقلي والنقلي بعداً جديداً. فالقضية ليست قضية تقديم لقطعي وتأخير لظني، بل قضية إثبات منهج في النظر والاستدلال في مقابل منهج آخر وترجيح "معقول" نقلي في مواجهة "منقول" عقلي. لذا نرى ابن تيمية يؤكد مرجعية العقل في إثبات صدق الوحي والنبوة، ولكنه ينـزع منه الحق في مخالفة المنقول الذي يستمد مصداقيته من الوحي والنبوة، فالعقل كما يرى ابن تيمية "متول وليّ الرسول ثم عزل نفسه، لأن العقل دل على أن الرسول ﷺ يجب تصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر."[6]

إن تراجع ابن تيمية عن القاعدة التي اختارها آنفاً والتي تقضي بتقديم القطعي، سواء أكان عقلياً أم نقلياً، يعود في تقديرنا إلى إدراكه أن التعارض بين العقلي والنقلي ليس تعارض بين منظومتين من الأحكام التي تم الوصول إليهما وفق منهجين مختلفين، أو لنقل توخياً للدقة هو تعارض بين عقلين، كما صرح بذلك ابن تيمية عندما وصف التعارض بين العقلي والنقلي أنه "تعارض العقل الدال على صدق الرسول والعقل المناقض لخبر الرسول."[7] فإصرار ابن تيمية على إخضاع العقلي إلى حكم النقلي يرجع إلى رغبة قوية في التصدي للعقلانية الكلامية التي يمثلها الرازي والغزالي والجويني وغيرهم من أعلام المتكلمين. فالقانون الكلي الذي يدعو إلى تقديم العقل على النقل عند قيام التعارض بينهما لم يضعه الرازي، كما يخبرنا ابن تيمية، بل سبقه أبو حامد الغزالي إليه. وبدهي أن "العقل المناقض لخبر الرسول" الذي يشير إليه ابن تيمية ليس عقلاً رافضاً لأولوية أحكام الكتاب، لأن الخصم

[5] المصدر نفسه، ص 174.
[6] المصدر نفسه، ص 138.
[7] المصدر نفسه، ص 173.

الذي يواجهه ويتصدى لمقولاته هو المدرسة الكلامية المقرة بصدق الرسالة والمنافحة عنها ضد المتشككين في مرجعيتها، بل العقل المصر على استبعاد الخبر الظني من دائرة المرجعية التصورية. لذلك نرى ابن تيمية يشدد على رفض تحكيم العقلي في المنقول الظني، فيقول في معرض الرد على من يدعو إلى استبعاد الخبر لضعف إسناده أو اضطراب متنه: "فإن قالوا إنما أردنا معارضة ما يظن أنه دليل وليس بدليل أصلاً، أو يكون دليلاً ظنياً لتطرق الظن إلى بعض مقدماته، إما في الإسناد وإما في المتن، كإمكان كذب المخبر أو غلطه، وكإمكان احتمال اللفظ لمعنيين فصاعداً، قيل إذا فسرتم الدليل السمعي بما ليس بدليل في نفس الأمر، بل اعتقاد دلالته جهل، أو بما يظن أنه دليل وليس بدليل، أمكن أن يفسر الدليل العقلي المعارض للشرع بما ليس بدليل في نفس الأمر، بل اعتقاد دلالته جهل، أو يظن أنه دليل وليس بدليل."[8]

يتضح لنا من النقاش السابق أن إشكالية التعارض لا تتعلق بالتشكيك في أهمية الوحي والعقل لتوجيه الحياة البشرية، فكلا الفريقين متفقان على ضرورة اتباع الأحكام القطعية، سواء انتسبت إلى الوحي أو العقل، واستحالة قيام تعارض بين القطعيات العقلية والنقلية. بل تتعلق الإشكالية بتعارض عقليتين أو منهجين في التفكير والاستدلال. فالرازي لا يشكك في كون الوحي مصدراً معرفياً، بل ينطلق من النص القرآني في تحديد التصور الكلي للوجود، كما فعل في كتابه أساس التقديس. لكنه يدعو إلى تأويل نصوص الكتاب إذا استحال حمل معناها على ظاهرها، وإلى رد أخبار الآحاد عند تعارضها مع أحكام العقل القطعية. وبالمثل فإن ابن تيمية لا يتشكك في أهمية مبادئ العقل في بيان صدق المنقول، لكنه لا يرى أن كل ما نسب إلى العقل قطعي لا يحتمل التردد فيه.

إن المواجهة بين ابن تيمية والرازي، التي تعرضنا إلى طرف منها في الفقرات السابقة، ليست مواجهة بين شخصين، بل بين تيارين فكريين كبيرين. ذلك أن الموقفين الرئيسيين من مسألة تعارض العقل والنقل المتمثلين في آراء الرازي وابن تيمية يعبران عن حالة الاستقطاب التي صبغت حركة تطور الفكر الإسلامي خلال القرون الماضية وأدت إلى انقسام العلوم إلى نوعين متمايزين ومتصارعين: العلوم العقلية والعلوم الدينية. لذلك فإننا نلحظ الصراع المحتدم بين العلوم العقلية والدينية في كتابات أبي حامد الغزالي، أحد أبرز رجالات المدرسة الأشعرية التي حملت شعلة العقل الكلامي بعد المعتزلة. إذ يعمد الغزالي في مقدمة كتابه

[8] المصدر نفسه، ص 136.

الأصولي الهام المستصفى من علم الأصول إلى تقسيم العلوم إلى عقلية ودينية، فيقول في معرض الحديث عن مرتبة علم الأصول بين سائر العلوم: "اعلم أن العلوم تنقسم إلى عقلية كالطب والحساب والهندسة وإلى دينية كالكلام والفقه وأصوله وعلم الحديث وعلم التفسير وعلم الباطن."[9]

وعلى الرغم من تأكيد الغزالي المستمر أهميةَ العقل، واعتباره "الحاكم الذي لا يعزل ولا يبدل، وشاهد الشرع المزكى المعدل،"[10] فإن تقسيم العلوم إلى عقلي وديني دفع الغزالي إلى تهميش العلوم العقلية. فالعلوم العقلية، كما يرى الغزالي، تنقسم إلى "عقلي محض لا يحث الشرع عليه ولا يندب إليه، كالحساب والهندسة والنجوم وأمثاله من العلوم فهي بين ظنون كاذبة لائقة، وإن بعض الظن إثم، وبين علوم صادقة لا منفعة لها، ونعوذ بالله من علم لا ينفع، وليست المنفعة في الشهوات الحاضرة والنعم الفاخرة، فإنها فانية دائرة، بل النفع ثواب دار الآخرة."[11]

حركة الفكر الإسلامي بين النقلي المعقول والعقلي المنقول

إن إشكالية تعارض العقل والنقل لم تنبع أصلاً من داخل العقل الإسلامي الذي تشكل بتأثير الخطاب القرآني، ولكنها طرأت نتيجة لتأثر الفكر الإسلامي بالعقل الإغريقي الثاوي في الفلسفات الإغريقية. ذلك أن المدقق في الخطاب القرآني يلحظ استنكار القرآن الشديد للعقلية الآبائية الرافضة للوحي المنـزل استناداً إلى مرجعية تاريخية وأحكام موروثة عن الأجيال:

﴿وإذا قيلَ لهم اتبعوا ما أنزلَ الله قالُوا بلْ نتبع ما وجدنا عليه آباءَنا أولو كانَ الشيطانُ يدعوهم إلى عذابِ السعير﴾ (لقمان:21).

﴿)وكذَلك ما أرسلْنا من قبلك في قريةٍ من نذيرٍ إلا قالَ مترفُوها إنا وجدنا آباءَنا علَى أُمةٍ وإنا علَى آثَارِهم مقْتدونَ . قَالَ أولو جئْتكُم بأهدى مما وجدتم عليه آباءَكُم قَالُوا إنا بما أُرسلْتم به كَافرونَ﴾ (الزخرف:23-24)

﴿وإذا قيلَ لهم اتبعوا ما أنزلَ الله قالُوا بلْ نتبع ما أَلْفَينا عليه آباءَنا أولو كانَ آباؤهم لا يعقلُونَ شيئاً ولا يهتدونَ﴾ (البقرة:170)

---

[9] أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، بيروت: دار الكتب العلمية، 1402ه/1983م، ج1، ص5.

[10] المصدر نفسه، ص3.

[11] المصدر نفسه، ص 2.

وانبنى التنديد القرآني بالموقف الآبائي على أن هذا الموقف يعكس رؤية منغلقة على ذاتها رافضة للنظر في أطروحات الخطاب المنـزل وتعقل مضمونه، والحكم عليه من خلال تقويم محتواه قياساً بمحتوى التصور الموروث عن الآباء. كما دعا القرآن مشركي قريش إلى تأسيس تصوراتهم ومعتقداتهم على قاعدة معرفية ثابتة، وعلى يقين علمي نابع من نظرة ناقدة متفحصة:

﴿ولا تقْف ما لَيس لَك ِبِه ِعلْم ِإن السمع والْبصر والْفُؤاد كُل أُولَئِك كَانَ عنه مسؤولاً﴾ (الإسراء:36).

فقدرة الإنسان على السمع وفهم الخطاب والنظر في الآيات المبثوثة في الآفاق الممتدة من حوله، ومن ثمّ الوصول إلى قناعات علمية راسخة بما يملكه من عقل أو فؤاد هي التي تمكنه من الوصول إلى الحقائق. فالعقل قادر على اكتشاف عظمة الخالق من خلال النظر إلى المخلوق والتفكّر في آياته:

﴿ِإن ِفي خلْقِ السماواتِ والْأَرضِ واخْتِلافِ اللَّيلِ والنهارِ والْفُلْكِ الَّتِي تجرِي ِفي الْبحرِ ِبما ينفَع الناس وما أَنزلَ الله ِمن السماِء ِمن ماٍء فَأَحيا ِبِه الْأَرض بعد موِتها وبث ِفيها ِمن كُل دابٍة وتصرِيفِ الرياحِ والسحابِ الْمسخرِ بين السماِء والْأَرضِ لَآياتٍ ِلقَوٍم يعقِلُونَ﴾ (البقرة:164).

فالقرآن يدعو الإنسان إلى الاستدلال على وحدة الله وجلاله وقدرته بالنظر إلى ملكوته والتأمل في آياته. كذلك يدعو القرآن الإنسان إلى التصديق بمرجعيته الإلهية وإلى التيقن بمصدريته العلوية من خلال تدبر آياته والتأمل في تماسك عباراته واتساق معانيه:

﴿أَفَلا يتدبرونَ الْقُرآنَ ولَو كَانَ ِمن ِعنِد غَيِر اللَِّه لَوجدوا ِفيِه اخْتِلافاً كَِثيراً﴾ (النساء:82).

وطالب القرآن الخصوم أن يقدموا برهانهم على صدق معتقداتهم وأن يبينوا مصدر علمهم:

﴿أَمن يبدأُ الْخلْق ثُم يِعيده ومن يرزقُكُم ِمن السماِء والْأَرضِ أَإِلَه مع اللَِّه قُلْ هاتوا برهانكُم ِإنْ كُنتم صاِدِقين﴾ (النمل:64).

﴿وقَالُوا لَن يدخلَ الْجنةَ ِإلَّا من كَانَ هوداً أَو نصارى ِتلْك أَماِنيهم قُلْ هاتوا برهانكُم ِإنْ كُنتم صاِدِقين﴾ (البقرة:111).

وانطلاقاً من النظرة القرآنية التي تربط العقل بقدرة الإنسان على تمييز الحق من الباطل والخير من الشر، رأى علماء المسلمين الأوائل أن للعقل قدرة فطرية أو غريزة تمكن الإنسان من النظر واكتساب المعارف والعلوم. ولذلك نرى هذا المعنى واضحاً عند الحارث المحاسبي (165-243هـ)، الذي يميز بين دلالات أو مستويات ثلاثة للعقل. فالعقل أولاً غريزة يولد العبد بها ثم يزيد فيها معنى بعد معنى بالمعرفة بالأسباب الدالة على المعقول"[12] فهو بادئ ذي بدء معرفة ضرورية "كمعرفة الرجل نفسه وأبيه وأمه والسماء والأرض وجميع الأشياء التي تشاهد".[13] والعقل ثانياً قدرة على فهم الخطاب بتحليل مفرداته وتحديد دلالاته "فالفهم والبيان يسمى عقلاً لأنه عن العقل كان."[14] والعقل ثالثاً وأخيراً "بصيرة ومعرفة تمكن الإنسان من تمييز الحق من الباطل والصواب من الخطأ والمصلحة من المضرة. ومع قدرة الإنسان على التمييز بين الخير والشر فإن العاقل هو الذي يلزم الخير ويتجنب الشرور، ويقبل الحق ويرفض الباطل."[15] بيد أن المفهوم السابق للعقل على أنه قدرة فطر الله الناس عليها تمكنهم من تمييز الصدق من الكذب والحق من الباطل، على بساطتها، لم تلبث أن اضطربت مع انتشار الفلسفات الإغريقية، وما حملته من مفاهيم ما ورائية مرتبطة بالتصور الإغريقي للوجود. فنجد أن الفلاسفة المسلمين الأوائل تبنوا النظرية الإغريقية للوجود، واعتمدوها في كتاباتهم. فالفارابي (ت 339) يستعير التصور الإغريقي لبنية الوجود، فيقول: "المبادئ التي بها قوام الأجسام والأعراض التي له ستة أصناف، لها ست مراتب عظمى، كل مرتبة منها تحوز صنفاً منها؛ السبب الأول في المرتبة الأولى، الأسباب الثواني في المرتبة الثانية، العقل الفعال في المرتبة الثالثة، النفس في المرتبة الرابعة، الصورة في المرتبة الخامسة، المادة في المرتبة السادسة."[16] وتتولد عن نظرية الوجود هذه نظرية معرفة للعقل الفعال فيها أثر رئيسي في توليد معارف جديدة. فالعقل الفعال هو الذي يمكن الإنسان من تعقل الأجسام التي ليست بذواتها معقولات، لأن "المعقولات بذواتها هي الأشياء المفارقة للأجسام، والتي ليس قوامها

---

[12] الحارث بن أسد المحاسبي: شرف العقل وماهيته، تحقيق مصطفى عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، 1986/1406م. ص 20.

[13] المصدر نفسه، ص 205-206.

[14] المصدر نفسه، ص 209.

[15] المصدر نفسه، ص 210-213.

[16] أبو النصر الفارابي: كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، تحقيق فوزي متري نجار، بيروت، دار المشـرق، 1993م، ص 31.

في مادة أصلاً."[17] ومن خلال تحويل صور الأجسام إلى معقولات ثم تلقينها للعقل الإنساني، يتحول هذا الأخير من عقل بالقوة إلى عقل بالفعل. لذلك يؤكد الفارابي أن "القوة الناطقة التي بها الإنسان إنسان ليست هي في جوهرها عقلاً بالفعل، ولم تعط بالطبع أن تكون عقلا بالفعل، ولكن العقل الفعال يصيرها عقلاً بالفعل، ويجعل سائر الأشياء معقولة بالفعل للقوة الناطقة."[18] وهكذا يقوم الفارابي بإعادة تفسير الحقل المعرفي الإنساني انطلاقاً من فرضية العقل الفعال والمعقولات المفارقة الناجمة عن فعله وبإعادة تفسير ظواهر الوجود، بما فيها ظاهرة الوحي والألوهية. فالموجودات التي تحتل رتبة أعلى من العقل الفعال لا تعقل إلا ذواتها. بينما يتفرد العقل البشري من بين الأنفس العاقلة بتعقل المادة، بهدي من العقل الفعال. والعقل الفعال الذي يمثل الفيض الإلهي هو الوحي الذي يهدي الإنسان إلى معرفة الحق. "فهذه الإفاضة الكائنة من العقل الفعال إلى العقل المنفعل بأن يتوسط بينهما العقل المستفاد هو الوحي."[19]

وحاول ابن سينا أن يطور التصور الإغريقي لسيرورة التعقل، فأدخل مفاهيم جديدة، مثل "العقل الهيولي" و"العقل القدسي"، لكنه احتفظ بفرضية العقل الفعال. لذلك أطلق ابن سينا على قدرة النفس الفطرية على توليد التصورات والمفاهيم اسم العقل الهيولي، بينما أطلق اسم "العقل بالملكة" على المقدمات الأولية البديهية، "مثل اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء، وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية."[20] وشدد ابن سينا على أن العقلين الهيولي وبالملكة عقلان بالقوة لا بالفعل، وزعم أن تحولهما من القوة إلى الفعل يتم بتأثير العقل الفعال. وينتج عن عملية التحول هذه ظهور "العقل المستفاد"، وهو مجموعة المعارف والعلوم المكتسبة بالنظر والتعلم.[21]

وفي مواجهة المد الفلسفي الإغريقي المصر على كفاية العقل في فهم حقائق الوجود، والجانح إلى تطويع دلالات الوحي إلى مقولات الفلسفة الإغريقية، برز المتكلمون للتصدي لشطحات العقل الإغريقي، ولإعادة ترتيب نظرية الوجود ونظرية المعرفة وفق دلالات

---

[17] المصدر نفسه، ص 34.

[18] المصدر نفسه، ص 35.

[19] المصدر نفسه، ص 79-80.

[20] الحسين بن علي بن سينا: النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، 1412هـ/1992م، ص 13.

[21] المصدر نفسه، ص 43-44.

الوحي. لذلك رفض المتكلمون دعوى كفاية العقل وأكدوا ضرورةَ اعتماد الوحي مصدراً (أو دليلاً) معرفياً إلى جانب العقل. فنجد مثلاً أن الجويني يقسم الأدلة إلى سمعي وعقلي: "الأدلة التي يتوصل بصحيح النظر فيها إلى ما لا يعلم في مستقر العادة اضطراراً، وهي تنقسم إلى قسمين: العقلي والسمعي. فأما العقلي من الأدلة، فما دل بصفة لازمة هو في نفسه عليه، والسمعي هو الذي يستند إلى خبر صدق أو أمر يجب اتباعه."[22] وتخلّص المتكلمون من مفهوم العقل الفعال وما تبعه من عقول لواحق. فالعقل قسمان: غريزي ومكتسب. ويتألف القسم الغريزي -الذي هو العقل الحقيقي المتقدم على النظر- من "جملة العلوم الضرورية."[23] وهذه العلوم الضرورية إما أن تكون من مدركات الحواس التي تنطبع في النفوس ابتداءً، أو من الاوليات التي فطرت عليها النفوس. "فأما ما كان واقعاً عن درك الحواس فمثل المرئيات المدركة بالنظر، والأصوات المدركة بالسمع، والطعوم المدركة بالذوق، والروائح المدركة بالشم، والأجسام المدركة باللمس [...] وأما ما كان مبتدئاً في النفوس فكالعلم بأن الشيء لا يخلو من وجود أو عدم، وأن الموجود لا يخلو من حدوث أو قدم، وأن من المحال اجتماع الضدين، وأن الواحد أقل من الاثنين. وهذا النوع من العلم لا يجوز أن ينتفي على العاقل مع سلامة حاله وكمال عقله."[24]

ومن العقل الفطري الضروري تتولد المعارف والعلوم وتتنامى بازدياد الخبرة ودقة الملاحظة والفطنة: "وأما العقل المكتسب فهو نتيجة العقل الغريزي وهو نهاية المعرفة، وصحة السياسة، وإصابة الفكر. وليس لهذا حد لأنه ينمو إذا استعمل وينقص إذا أهمل. ونماؤه يكون بأحد وجهين: إما بكثرة الاستعمال إذا لم يعارضه مانع من هوى ولا صاد من شهوة، كالذي يحصل لذوي الأسنان من آراء الشيوخ [...] وإما [...] بفرط الذكاء وحسن الفطنة، وذلك جودة الحدس في زمان غير مهمل للحدس. فإذا امتزج بالعقل الغريزي صارت نتيجتهما نمو العقل المكتسب، كالذي يكون في الأحداث من وفور العقل وجودة الرأي."[25]

---

[22] أبو المعالي عبد الملك الجويني: الإرشاد إلى قواطع لأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق أسعد تميم، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1405هـ/1985م، ص 18-19.

[23] المصدر السابق، ص 36-37. انظر أيضاً علي بن محمد الماوردي: أدب الدنيا والدين، تحقيق محمد صباح، بيروت: دار مكتبة الحياة، 1986م، ص 18-19.

[24] الماوردي: أدب الدنيا والدين، مصدر سابق، ص 19.

[25] المصدر نفسه، ص 20-21.

إن الإسهام الكبير الذي قدمه الفكر الإسلامي لإنضاج مفهوم العقل وتحديد حدوده ومصادره يتمثل في ربط عمليات العقل ومبادئه بالواقع الحسي والنص الموحى. فقد أدى تطور البحث في نظرية الوجود ونظرية المعرفة إلى رفض علماء المسلمين المنهج الإغريقي في التوليد المعرفي المنحصر في عمليات تأمل نظري داخل منظومة منغلقة من الأحكام، وأصروا على ربط المعرفة بالتجربة والملاحظة. كما رفضوا دعوى الفلاسفة الإغريق بكفاية العقل وقدرته على النظر في بينة المغيب الماورائي دون الرجوع إلى الوحي المنـزل من لدن عليم خبير.

لقد استطاع الفكر الإسلامي في مرحلة نضجه في القرنين الخامس والسادس الهجريين من تطوير تصور دقيق للعقل وآليات التفكير، تجاوزت الأطروحات الإغريقية المبنية على نظرية الفيض. فنرى بدايات تجاوز الفكر الإسلامي لأطروحة العقل الفعال في كتابات ابن رشد. فابن رشد يظهر في رسالة ما بعد الطبيعة أن إدراك العقل للأشياء الحسية المحيطة به يتم نتيجة لعملية تحديد الصفات الكلية التي تجمع المدركات الحسية الجزئية، وأن الكليات لذلك ذات طبيعة ذهنية وأنها غير مفارقة للنفس المدركة أو الشيء المدرك. ذلك أن افتراض وجود خارجي مفارق للكليات يقتضي استحالة تعلق الكليات بجزئيات، لأن الكلي من شأنه أن يحمل على كثيرين. فالكلي المعقول ناجم عن عملية ذهنية يتم خلالها انتزاع الوصف المشترك بين الجزئيات. فالقول بمفارقة الكليات للعقل المدرك غير لازم لفهم عملية الإدراك كما يؤكد ابن رشد: "وأما الذين يضعون هذه الكليات جواهر قائمة بأنفسها ومفارقة، فإنه يلزمهم أن تكون غير الأشياء المفردة بوجه ما، وإذا وضع هكذا لزمهم أحد أمرين: إما أن تكون تلك الكليات ليست هي معقولات هذه الأشياء المفردة، فيكون لا غناء لها في تصور هذه المفردة، وهذا ضد ما يقولون لأنهم إنما أدخلوا المفارقة وقالوا بها من أجل المعرفة، أو نسلم لهم أن تلك الكليات هي التي تعرف جواهر هذه المفردات، وأن بها تعقل ماهيات هذه، ولكن متى كان هذا أيضاً هكذا لزم أن تكون هذه الكليات المفارقة من جهة ما هي موجودة خارج النفس ومغايرة في وجهة ما تغاير الأشياء التي خارج النفس بعضها بعضاً محتاجة أيضاً في أن تعقل إلى كليات أخر، إلى غير نهاية. فظاهر من هذا أنا لسنا نحتاج في أن نعقل ماهيات الأشياء إلى القول بوجود كليات مفارقة سواء كانت موجودة أو لم

تكن، بل إن كانت موجودة فليس يكون لها غناء في عقل ماهيات الأشياء، ولا بالجملة في الوجود المحسوس."[26]

بيد أن ابن رشد يعود إلى القول بوجود جواهر مفارقة للكليات خارج العقل، وإلى قبول التقسيم الإغريقي لبنية الوجود إلى مستويات ستة، وإلى الحديث عن امتلاك الأجرام السماوية المتحركة لعقول وتأثيرها في الموجودات الموجودة في المستويات المتدنية، وإلى البحث في العقل الفعال وتأثيره في الموجودات الواقعة دون فلك القمر.[27] ويعود احتفاظ ابن رشد بالعديد من الأطروحات الإغريقية عن عقول مفارقة، في تقديرنا، إلى الحاجة إلى عقل مفارق لتفسير معقولية الطبيعة. فقدرة العقل الإنساني على تجريد الكلي من الجزئي وتحديد ماهيات الأشياء يعود إلى انبناء الأشياء أصلاً على أساس عقلي، فوجب لذلك قيام عقل مفارق للشيء المعقول وللعقل الإنساني. فكما أن إدراكنا لصورة البيت ناجم عن عملية تجريد ذهني للصفات المشتركة في المدركات الحسية -إذ أن قيام البيت بالفعل ناجم عن قيام صورته أولاً في عقل البناء- فإن إدراكنا للأشياء الطبيعية الموجودة بالفعل ناجم عن قيام صورة الأشياء في عقل مفارق للأشياء نفسها ولعقولنا معاً. "ولذلك قيل إن أول الفكرة آخر العمل وأول العمل آخر الفكرة. ويشبه أن يكون الأمر في الأشياء الطبيعية هكذا، وأن يكون مبدؤها الأقصى التصور بالفعل. وإلا فمن أين عرض لها أنت تكون في طبيعتها مستعدة لأن نعقلها نحن، فإن ذلك لها أمر ذاتي وموجود في طباعها. والأمر الذاتي إنما يكون حصوله للموجود عن سبب فاعل ضرورة، وليس هاهنا شيء يصير به المحسوس معقولاً بالقوة، أي في طباعه أن يعقله إلا أن يكون تكونه عن تصور عقلي، وإن كان وجوده محسوساً عن مبادئه المحسوسة."[28] ولو أن ابن رشد الـتزم بالتصور الكلي القرآني لرد صور الأشياء ونظمها إلى تقدير عليم خبير قدير. فتقدير الأشياء في علم الله تعالى هو مصدر بنيتها الشكلية ومادتها المضمونية، وبالتالي طبيعتها العقلية وانتظامها البنيوي. فإدراك العقل لبنية الطبيعة وصور الأشياء ناجم عن قدرات العقل التحليلية والتركيبية والتجريدية الهادفة إلى استشفاف التقدير الإلهي للوجود في النفس والمجتمع والطبيعة. فالعلم البشري ليس سوى محاكاة للعلم الإلهي.

---

[26] أبو الوليد محمد بن رشد: رسالة ما بعد الطبيعة، بيروت: دار الفكر اللبناني، 1994م، ص 69-70.

[27] المصدر السابق، ص 136-160.

[28] المصدر السابق، ص 136=160.

وبحلول القرن السادس الهجري استطاع الفكر الإسلامي أن يتجاوز الأطروحات الإغريقية جميعاً في تطويره لنظرياته المعرفية. لذلك نجد عالماً جليلاً مثل فخر الدين الرازي يبين بوضوح أن عملية الإدراك لا تتعلق من قريب أو بعيد بنظرية الفيض التي ترد انتقال العقل الإنساني من القوة إلى الفعل أو من العقل الهيولي إلى العقل المستفاد، بل ترتبط بعملية تجريد الصور العقلية المرتسمة في الذهن من العوارض والاحتفاظ بالعناصر المشتركة التي تشكل ماهية الشيء المعقول. فالإدراك العقلي عملية تجريد ذهني وليست انتقال معقول خارجي إلى الذهن: "اعلم أن النفس لا شك في كونها مستعدة للانتقاش بصورة الموجودات، لكن الاستعداد اللازم لوجودها الحاصل لها في أول الأمر غير كافٍ ولا تام؛ فإن ذلك الاستعداد لو كان تاماً وقد ثبت أن الفياض لتلك التعقلات عام الفيض لا تتخصص إفاضته بوقت دون وقت لأمر عاد إليه، بل لما يعود إلى القوابل والمستعدات، وجب أن تكون تلك التعقلات والمعارف حاصلة لها في أول الأمر، وأن لا توجد النفس خالية عن شيء منها. وإذا ليس الأمر على هذا الوجه علمنا أن الاستعداد المصاحب لها في أول الفطرة غير كافٍ في فيضان تلك التعقلات عليها من مبادئها. فإذاً لا بد من زيادة استعداد لها حتى تحدث لها تلك الصورة وتلك الزيادة أمر حادث فلا بد له من سبب حادث لما عرفت أن كل حادث فلحادث آخر قبله وليس ذلك إلا الإحساس بالجزئيات، فإن الإحساس بها سب لتنبه النفس لمشاركات تلك الأمور المحسوسة ومبايناتها، وذلك سبب لانتقاش النفس بالتصورات الكلية المجردة عن العوارض المادية ولواحقها، والشعور بما لها من الذاتيات والعرضيات، لازمة كانت أو مفارقة، بطيئة الزوال كانت أو سريعة. فالنفس تنتفع بالحس في اكتسابها للتصورات من هذا الوجه."[29]

وهكذا يخلص الرازي إلى تحديد العقل بعناصر أربعة، ثلاثة منها فطرية وواحد مكتسب: 1- التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة، 2- العلوم الأولية أو الضرورية التي تمثل مبادئ التفكير البدهية، 3- "القوة القدسية" المتمثلة بتمييز النفس بكثرة الأوليات وامتلاكها لمعارف كثيرة قبلية، 4- العلوم النظرية، وهي علوم مكتسبة بالتجربة والتعلم.[30]

---

[29] فخر الدين الرازي: المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، بـيروت: دار الكتاب العربي، 1410هـ/1990م، ج1، ص465-466.

[30] المصدر نفسه، ص 488-489. القوة القدسية في اصطلاح الرازي هي قوة الحدس.

العقل والمعرفتان القيمية والغيبية

لقد شغلت مسألة العقل وقدراته وطرائق اكتسابه للمعارف والعلوم الفكر الإسلامي لقورن طويلة، واستطاع هذا الفكر بعد لأي أن يتجاوز الأطروحات الإغريقية. لقد تأثر الفكر الإسلامي في بداية ظهوره بالفكر الإغريقي تأثراً كبيراً. وكما رأينا من قبل فقد استعار الفلاسفة المسلمون الأوائل كثيراً من مضامين الفكر الإغريقي في تطوير نظريتي الوجود والمعرفة بعد إدخال تعديلات طفيفة لتقريبها إلى الرؤية الإسلامية للوجود. ولم ينج من تأثير الفكر الإغريقي علماء الكلام أنفسهم الذين برزوا للتصدي للفلاسفة وإظهار تهافت أطروحاتهم. فقد أصر المعتزلة على أن العقل قادر على التمييز بين الحسن والقبيح، وجعلوه مصدراً (أو دليلاً) معرفياً مكافئاً للكتاب والسنة ومقدماً عليهما. لذلك أكد القاضي عبد الجبار في فصل عقده لبيان الأدلة الواجب اتباعها أن العقل أول هذه الأدلة، "لأن به يميز بين الحسن والقبيح، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع. وربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم، فيظن أن الأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط، أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر، وليس الأمر كذلك، لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع، فهو الأصل في هذا الباب. وإن كنا نقول إن الكتاب هو الأصل من حيث أن فيه التنبيه على ما في العقول، كما أن فيه الأدلة على الأحكام."[31]

وفي مواجهة الموقف المعتزلي الذي يعطي العقل القدرة على التحسين والتقبيح، ويجعل حكمه مكافئاً لحكم الوحي، نفى الأشاعرة أن يكون العقل قادراً على تمييز الحسن من القبيح. فنرى الجويني يصر على أن "العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع. وأصل القول في ذلك أن الشيء لا يحسن لنفسه وجنسه وصفة لازمة له. وكذلك القول فيما يقبح، وقد يحسن في الشرع ما يقبح مثله المساوي له في جملة أحكام صفات النفس."[32] ويستشهد الجويني للتدليل على صحة موقفه بأن "البراهمة كما وافقوا المعتزلة في التحسين

---

[31] القاضي عماد الدين عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، تونس: الدار التونسية للنشر 1406هـ/ 1987م، ص139.

[32] أبو المعالي الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، مصدر سابق، ص 228.

والتقبيح العقليين على زعمهم، فكذلك اعتقدوا قبح ذبح البهائم والتسليط على إيلامها، وتعريضها للنصب والتعب."[33]

لقد أخطأ عبد الجبار عندما جعل العقل دليلاً معرفياً، وأعطاه القدرة على التحسين والتقبيح، وجعل الوحي مصدقاً للعقل في حكمه. ذلك أن العقل في أساسه الفطري وطبيعته الجبلّية ليس سوى نسق من المبادئ المنطقية (مثل الاتساق والسببية) والعمليات الإجرائية (مثل التحليل والتركيب والتجريد والتشخيص)؛ وهو لذلك يستمد مضامينه المعيارية ومحتواه المعرفي من خلال تمثله الثقافي والتربوي وخبرته المعرفية والميدانية، أو من خلال وعيه بالتناقضات الداخلية للأفكار المكتسبة، والتناقضات الخارجية بين الفكر والواقع.[34] فالحك على قبح الأفعال أو حسنها مرتبط بالتصور الكلي المعتمد الذي يعطي الأفعال معانيها والأشياء دلالتها، وهو كذلك حكم مرتبط بفهم معاني الوحي ودلالاته. ولأن القِيم الموجهة للأفعال، تنبثق عن التصور العام والرؤية الكلية للوجود، فإن العقل لا يستطيع أن يحكم على حسن الفعل أو قبحه إلا إذا ربط القِيم الأخلاقية بمصادرها الوجودية. وبالمثل أخطأ الجويني عندما جرد العقل من أي قدرة على تمييز الحسن من القبيح بعيداً عن الوحي. إذ يستحيل على المرء الانجذاب إلى الحسن والنفور من القبح ما لم يكن الحسن والقبح مرتبطين بالبنى الذاتية للعقول ومتعلقين بطبائع الأمور. لذلك نبه القرآن الكريم إلى تعلق قبول الوحي بحسن سلوك الرسول، فقال:

﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ (آل عمران:159).

كما أشار إلى التوافق بين الهدي الإلهي المنـزل والتوجيهات القرآنية من جهة، والميول الفطرية التي جبل الله الناس عليها من جهة أخرى:

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم:30).

---

[33] المصدر نفسه، ص 231.

[34] للاطلاع على تحليل مفصل لبنية العقل ومصادره، انظر مقالنا "العقل والتجديد"، المستقبل العربي، العدد 223 (أيلول 1997)، ص4-27.

بناءً على ما سبق يمكن القول أنّ العقل البشري قادر، بما أودع الله تعالى فيه من إمكانيات، على تبين الحسن من القبيح، لكنه يحتاج لذلك إلى اعتماد مقدمات مستمدة من إطار مرجعي محدد، وإلى النظر والمقارنة والمعاينة. ولعل الرازي أراد هـذا المعنى عندما قال: "فلا شك أن الأفعال الإنسانية قد تكون قبيحة، وذلك الحسن والقبح قد يكون العلم به حاصلاً من غير كسب، وقد يحتاج فيه إلى كسب فاكتسابه إنما يكون بمقدمات تلائمها."[35]

وكما تأثر الفلاسفة المسلمون بفكرة كفاية العقل لتحسـين الأفعال وتقبيحها الإغريقية تأثروا أيضاً بقدرة العقل الذاتية على تحديد بنية الوجود بشقيه المحسوس والمغيب. فاستعار الفلاسفة المسلمون نظرية المستويات الستة للوجود، التي ناقشناها سابقاً، وقالوا بعقل فعال وأجرام سماوية عاقلة. لذلك كتب أبو حامد الغزالي كتابه الشهير تهافت الفلاسفة ليظهر أن الفلاسفة يسيرون في أصقاع المعارف الغيبية والماورائية بلا دليل، "وأنهم يحكمون بظن وتخمين، ومن غير تحقيق ويقين."[36]

ويبين الغزالي بطلان كثير من البراهين التي قدموها لإثبات مواقفهم. فعند الحديث عن الأطروحة التي نافح عنها الفلاسفة المشاؤون القائلة بقدم العالم يثبت الغزالي أن البرهان على قدم العالم يقوم على مقدمة فحواها "استحالة صدور حادث عن إرادة قديمة،" وأن هذه المقدمة ظنية لا يمكن التيقن من صدقها. فهي ليست معرفة ضرورية يلزم قبولها دون دليل من ناحية، كما أن إثباتها برهانياً غير ممكن لفقدان الحد الأوسط الذي يمكن من خلاله الانتقال من المقدمات إلى النتيجة. وبالتالي تنتهي المقدمة السابقة إلى قياس الغائب على الشاهد، وهو قياس غير صحيح لانعدام التشابه بين طرفي القياس. فلا يمكن قياس الذات الإلهية المطلقة على الذات الإنسية المحدودة.[37] فإذا نظرنا في برهان الفلاسفة على قدم العالم وجدنا أنه يتألف من ثلاث قضايا رئيسية:

1- العالم صادر عن الله ﷻ.
2- الله قديم، فإرادته وقدرته قديمتان.
3- العالم قديم، لامتناع صدور الحادث عن إرادة وقدرة قديمتين.

---

[35] فخر الدين الرازي: المباحث المشرقية، مصدر سابق، ج1، ص488.
[36] أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دينا، القاهرة: دار المعارف، د. ت، ص76.
[37] المصدر نفسه، ص 98.

فاعتراض الغزالي على المحاكمة السابقة يتحدد في أن النتيجة (3) ليست صادرة عن برهان يتألف من مقدمة صغرى ومقدمة كبرى يجمعهما حد أوسط، كما أنها ليست بينة بذاتها ليستغنى عن البرهنة عليها. لذلك فإن استبدالها بنتيجة مقابلة لها ممكن، وعند ذلك تصاغ النتيجة على النحو الآتي:

العالم محدث، لإمكان صدور المحدث عن إرادة وقدرة قديمتين.

وهكذا أظهر الغزالي عجز العقل البشري عن تحديد الحقائق الغيبية الماورائية من خلال مقدمات نظرية، وحاجته بالتالي إلى مقدمات مستمدة من الخبرة الحسية أو معرفة منبثقة من عبارات الوحي المنـزل. وهذا ما دفع ابن رشد إلى التصدي للنهج الكلامي الذي يستعيد مقدمات خصومه النظرية لإثبات آرائه العقدية، والدعوة إلى الانطلاق من مقدمات الوحي عند البحث في المسائل الغيبية. لذلك يحمل ابن رشد في كتابه تهافت التهافت على المتكلمين أنهم اعتمدوا مقدمات نظرية برهانية في إثبات حدوث العالم من عدم، ضاربين الصفح عن الشاهد في الخبرة الحسية والوحي الإلهي لا يساند موقفهم هذا. فالخبرة الحسية تظهر لنا أن الأشياء المادية صادرة عن أشياء مادية سابقة لها، وآيات الكتاب تظهر أن خلق السموات والأرض والإنسان لم يحصل من عدم، بل صدر عن عناصر متقدمة عليهم:

﴿ولَقَد خلَقْنا الْإنسانَ مِن سلالَةٍ مِن طِينٍ﴾ (المؤمنون:12).

﴿أولَم ير الَذِين كَفَروا أن السماواتِ والْأرض كَانتا رتقاً فَفَتَقْناهما وجعلْنا مِن الْماءِ كُل شيءٍ حي أَفَلا يؤمِنونَ﴾ (الأنبياء:30).

﴿وهو الَذِي خلَق السماواتِ والْأَرض فِي سِتةِ أَيامٍ وكَانَ عرشه علَى الْماءِ﴾ (هود:7).

﴿ثُم استوى إِلَى السماءِ وهِي دخانٌ... ﴾(فصلت:11).[38]

لذلك يدعو ابن رشد في كتابه "فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال" إلى منهج بديل يقوم على اعتماد المقدمات القرآنية عند النظر في الغيبيات. ويبين ابن رشد منهجه هذا بقوله: "فإن قيل فإذا لم تكن هذه الطرق التي سلكها الأشعرية وغيرهم من أهل النظر هي الطرق المشتركة التي قصد الشارع لتعليم الجمهور بها، وهي التي لا يمكن تعليمهم بغيرها، فأي الطرق هي هذه الطرق في شريعتنا هذه؟ قلنا هي الطرق التي تثبت في الكتاب فقط. فيجب على من أراد أن يرفع هذه البدعة عن الشريعة، أن يعمد إلى الكتاب العزيز، فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة في شيء مما كلفنا اعتقاده، ويجتهد في نظره إلى

[38] ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، د. ت، ج1، ص 364-367.

ظاهرها ما أمكنه من غير أن يتأول من ذلك شيئاً، إلا إذا كان التأول ظاهراً بنفسه، أعني ظهوراً مشتركاً للجميع."[39]

لكن دعوة ابن رشد إلى استبدال مقدمات نظرية بمقدمات مستمدة من القرآن في الغيبيات لا يؤدي إلى حل إشكالية التعارض أو تجاوزها، بل يبقى قيام تعارض ظاهري بين الأحكام المستنبطة من الشريعة والأحكام المستنتجة بالبرهان محتملاً. وبالتالي تبقى الحاجة إلى إعمال التأويل بإخراج دلالة الألفاظ من الحقيقة إلى المجاز قائمة. يقول ابن رشد: "وإذا كانت هذه الشرائع حقاً وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنا –معشر المسلمين- نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له. وإذا كان هذا هكذا، فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما فلا يخلو ذلك الموجود [إما] أن يكون قد سكت عنه في الشرع، أو عرف به. فإن كان مما سكت عنه، فلا تعارض هنالك، وهو بمنـزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي. وإن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق [إما] أنْ يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً. فإن كان موافقاً فلا قول هنالك وإن كان مخالفاً طلب هنالك تأويله. ومعنى التأويل، هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه، أو سببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي. وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية، فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان. فإن الفقيه، إنما عنده قياس ظني، والعارف عنده قياس يقيني. ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا تشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن. وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول."[40] وهكذا نجد أنفسنا ثانية وجهاً لوجه مع إشكالية التعارض عند ابن رشد الذي حرص على تجنب مزالق المتكلمين ولكنه لم يتمكن من اجتناب الإشكالية التي شغلتهم وأدت إلى انقسامهم إلى معتزلة وأشاعرة.

---

[39] ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، في فلسفة ابن رشد، بيروت: دار الآفاق الجديـدة، 1302هـ/1982م، ص 36-37.

[40] المصدر نفسه، ص 19-20.

لقد استطاع الفكر الإسلامي في مرحلة نضجه في القرنين الخامس والسادس الهجريين تطوير تصور دقيق لبينة العقل وتحصيل فهم عميق لآليات التفكير، ولكنه بقي مع ذلك عاجزاً عن تجاوز إشكالية التعارض التي برزت بصورتها المتكاملة في كتاب ابن تيمية درء تعارض العقل والنقل. لذلك فإننا في المبحث الآتي نلقي مزيداً من الضوء على هذه الإشكالية، ونحاول الإجابة عن سؤال سابق على السؤال الذي طرحه ابن تيمية في كيفية درء تعارض العقل والنقل حال حدوثه، وبالتحديد هل يمكن أن يتعارض الوحي والعقل؟

اليقين المعرفي بين الكلي والجزئي

إن الحديث عن التعارض بين الوحي والعقل يفترض قيام علاقة تشابه أو تماثل في المحتوى والمضمون. فنحن مثلاً لا نتحدث عن تعارض بين مفاهيم وقضايا الجغرافيا والكيمياء، نظراً لاختلاف طرائق النظر وموضوعه في كل من الدائرتين المعرفيتين السابقتين. فالحكم الجغرافي بأن "جبال الهملايا أعلى جبال في العالم" لا يتعارض مع الحكم الكيميائي بأن "المعادن تذوب في الحوامض". فهل يتماثل مضمون الوحي ومضمون العقل؟

ينقسم العقل، كما رأينا، إلى قسمين: قسم فطري أو غريزي وآخر متحصل أو مكتسب. فإذا نظرنا في البنية الداخلية لكل من هذين القسمين وجدنا أن العقل الفطري يتحدد بالقدرة على توليد تصورات كلية بسيطة تتحصل من خلال تجريد المدركات الحسية، ترتبط فيما بينها لتشكل أحكاماً أو تصديقات ينجم عنها تصورات مركبة. كما يتألف العقل الفكري من مجموعة أحكام شكلية أو صورية تشكل القواعد المنطقية والرياضية، مثل قاعدة الوسط المرفوع وعدم التناقض وكون الكل أكبر من أي من أجزائه. وهذا القسم من العقل هو الذي يمثل القاسم المشترك بين الناس كلهم، ويؤدي فقدانه إلى اختلاف الفهم والعجز عن التفكير السليم. أما القسم الآخر من العقل، العقل المكتسب، فإنه متحصل من الخبرة الإنسانية، ومتولد من تطبيق العقل الفطري على موضوع ما. فعملية النمو العقلي في حقيقتها نمو للعقل المكتسب بتحصيل المعارف إما بالتعلم والاستفادة من خبرات السابقين أو بتطبيق مبادئ العقل الفطري على مصدر معرفي معين. فإذا نظرنا في محتوى العقل المكتسب وجدنا أنه ينطوي على تصورات وتصديقات (أو مفاهيم وأحكام) تنقسم إلى أنواع ثلاثة متمايزة:

1- أحكام متعالية عن الوجود الحسي ومرتبطة بالوجود المغيب، كالحكم بأن النفوس تبعث من جديد بعد موتها لتثاب على أعمالها.

2- أحكام قيمية توجه العقل البشري في دائرة الحياة الاجتماعية، كالحكم بأن الصدق حسن والكذب قبيح.

3- أحكام تجريبية مستمدة من ملاحظات الإنسان الطبيعية والتاريخية، كالحكم بسقوط الأجسام التي تزيد كثافتها عن كثافة الهواء نحو مركز الأرض، أو الحكم باقتضاء الفساد الإداري في مجتمع ما تراجع اقتصاده وانهيار حضارته وعمرانه.

إن التأمل في بينة العقل يظهر لنا أن التعارض بين أحكام الوحي وأحكام العقل الفطري غير ممكن، نظراً لخلو العقل الفطري من الأحكام المضمونية واقتصاره على الأحكام الإجرائية. فالعقل الفطري ذو الطبيعة الإجرائية لا يملك أن يقضي بصدق أحكام مضمونية منفردة أو بكذبها، لكنه قادر على الطعن في مصداقية منظومة من الأحكام من خلال إظهار تناقضها الداخلي. فلا يملك العقل الفطري مثلاً أن يعارض حكم القرآن بخلق الإنسان من طين، أو حكمه بمسؤولية الإنسان أمام الله في يوم يبعث فيه بعد موته، ولكنه يملك أن ينظر في اتساق الحكم الأول مع الثاني. فإذا ظهر الاتساق الداخلي لمنظومة الأحكام القرآنية امتنع على العقل الفطري الاعتراض أو التشكيك في أي حكم منفرد من أحكام القرآن.

فإذا امتنع قيام تعارض بين الوحي والعقل الفطري، هل يمكن قيام تعارض بين الوحي والعقل المكتسب؟ للإجابة عن هذا السؤال يجدر بنا أن نلحظ بدءاً البنية الداخلية للخطاب القرآني. إذ يتألف القرآن من آيات تنطوي على أحكام متعلقة بثلاثة مستويات من الوجود: الوجود الكلي المغيب، والوجود الطبيعي المشاهد، والوجود الإنساني المعيش، لكن الأحكام القرآنية هذه ليست أحكاماً ناجزة، بل أحكاماً ثاوية في النص المنـزل تحتاج إلى إعمال عقل ونظر قبل استخراجها. ولأن الوحي مصدر معرفي يستمد العقل مضمونه منه فإن قيام تعارض مباشر بين آيات الكتاب والعقل المكتسب من تطبيق العقل الفطري على تلك الآيات ممتنع أيضاً. إذ لا يمكن بأي حال أن تتعارض المفاهيم والتصورات المستمدة من مصدر معرفي مع المعطيات المعرفية لذلك المصدر لأن تلك المعطيات تؤلف المادة التي يستخدمها العقل الفطري لتشكيل العقل المكتسب. فمصدر التعارض بين العقل والوحي لا بد أن يعود إلى أحكام ناجمة عن مصادر أخرى. فما هي المصادر الأخرى المولدة للمعارف العقلية؟

المصدر الآخر للمعرفة الذي تتولد منه تصورات العقل وأحكامه هو الوجود الطبيعي والاجتماعي للإنسان. لقد ارتبط مفهوم العقل بالمعرفة الطبيعية ارتباطاً حميماً حتى أطلق

المسلمون المتقدمون صفة "عقلي" على كل ما ارتبط بالنظر في المحيط الطبيعي والاجتماعي للإنسان. لذلك أدرج علماء المسلمين القدماء في لافتة العلوم العقلية علم الطب والهندسة والحساب والفلك والسياسات المدنية. فانقسام العلوم بين عقلي ونقلي يكشف لنا بعداً جديداً في طبيعة إشكالية التعارض يتعلق بالمعارف المكتسبة من خلال النظر في معطيات الواقع المحسوس، والتأمل في بنية الواقع المشهود. ومن هنا يظهر لنا أن مشكلة تعارض العقل والنقل لا تنبع من رفض عقلي مباشر لنصوص منقولة، بل تتعلق بتناقض دلالات النص المنقول وتجليات الواقع المشهود. لكننا إذا أنعمنا النظر في طبيعة الأحكام المضمونية المستمدة من الوحي والواقع وجدنا أن التعارض بين العقل المكتسب والوحي القرآني ممتنع في دائرة الأحكام المتعالية والقيمية لأن النظر في الواقع المشهود لا يمكن أن يولد أحكاماً متعالية أو قيمية دون هداية الوحي ذاته، الذي يمثل المصدر الرئيسي لمثل هذه الأحكام. فإمكان التعارض قائم في دائرة الأحكام التجريبية وحدها.

بيد أنه من الطريف ملاحظة أن هذه الدائرة لم تكن يوماً من الأيام، عبر تاريخ الفكر الإسلامي كله مداراً للتعارض. بل إن كثيراً ممن يتحفظ على إعمال "العقل" في النص من المفكرين المعاصرين يجد في العلوم الفلكية والطبية والجغرافية المعاصرة معيناً على إظهار صدق النص المنـزل وإعجاز القرآن، بدءاً من تخلق الجنين وأطواره، مروراً بحركات الأفلاك وأبعاد النجوم، وانتهاءً ببنية جسم الإنسان. في حين أن الخلافات التصورية بين فرق المسلمين ومذاهبهم تركزت في دائرة الأحكام المتعالية. لذلك فإننا نرى أن إشكالية التعارض في جوهرها ليست تعارضاً بين أحكام، لامتناع قيام أي تعارض بين الأحكام المستمدة من الوحي المقطوع في ثبوته وتلك المستخرجة من النظر في آيات الآفاق والأنفس. بل التعارض في حقيقته تعارض بين منهجيات في البحث والنظر، ومنظومات الأحكام المضمونية الناجمة عنها. لذلك وجدنا أن الخلاف بين ابن تيمية والرازي، أو بين ابن رشد والغزالي، ليس خلافاً في تعارض أحكام نقلية وعقلية بعينها، بل خلاف في آليات الاستدلال ومصادره. فعلى الرغم من تقرير عالم جليل كابن تيمية لمبدأ تقديم القطعي على الظني تراه يتردد في تقديم قطعيات العقول على ظنيات الأخبار، ويلجأ لذلك إلى التشكيك في أولويتها وترجيح بطلانها بدعوى أن "مقدمات الأدلة العقلية المخالفة للسمع فيها من التطويل والخفاء والاشتباه والاختلاف والاضطراب ما يوجب أن يكون تطرق الفساد إليها أعظم من تطرقه

إلى مقدمات الأدلة السمعية".[41] فالقضية في جوهرها إذن قضية رفض لتحكيم العقل في النص، سواء ما تعلق منه بتأويل آيات الكتاب عند امتناع حمل معانيها على ظاهرها أو برد أخبار الآحاد ظنية الثبوت عند تعارض متنها مع اليقينيات العقلية.

بيد أن الموقف الرافض لإقحام العقل في فهم النص، والمصر على الحرفية في الفهم والاتباع حتى عندما تتعارض دلالة النص الظاهرية مع ما اعتقده العقل يقيناً، موقف مضطرب يؤدي في النهاية إلى اعتبار الجزئي ورفض الكلي، واعتماد الظني ورد اليقيني. ذلك أن فهم النصوص وتحديد دلالاتها يتوقف على أمرين؛ الأول تحديد معاني الألفاظ من خلال مقارنتها بالاستخدامات المختلفة للألفاظ ضمن الخطاب الكلي، وبالتالي فإن تحديد معنى الألفاظ المتضمنة في النص يحتاج إلى عملية استقراء ينتقل فيها العقل من الجزئي إلى الكلي، من خلال مقايسة الجزئيات بعضها ببعض. أما الأمر الثاني المهم الذي يتوقف عليه فهم النصوص فيتعلق باختيار المدلول وتحديد أوجه دلالة النص عليه. وهذا يعني أن فهم أي جزئي لا يتم إلا من خلال ربطه بمجموعة من الكليات التي تشكل في جوهرها الأحكام المضمونية لعقل المفسر لمفهوم النص. ومن هنا يظهر لنا أن القاعدة الكلية لدفع التعارض التي اعتمدها الغزالي في رسالة قانون التأويل،[42] هي في حقيقتها دعوة إلى النظر في النصوص من خلال المبادئ والقواعد الكلية اليقينية التي تشكلت في عقل العالم نتيجة نظرة في نصوص الوحي ودلالاته الواقعية.

وبناءً على ما تقدم نخلص إلى أن الوصول إلى اليقين المعرفي لا يمكن أن يتم إلاّ من خلال تطوير منظومة من الأحكام الكلية اليقينية المتحصلة من خلال نظر واستدلال عقليين في مصدري المعرفة الرئيسيين: الوحي والواقع. بمعنى أن الأحكام الكيلة هذه تتولد نتيجة لتواطؤ الأحكام الجزئية المستقرأة من مفردات الوحي وتجليات الواقع. ومن هذا المنطلق يظهر تهافت الدعوة إلى تأسيس المواقف على أساس نصوص مجتزئة أو حوادث متفرقة. ذلك أن تضافر النصوص وتواطؤ الحوادث شرط أساسي للوصول إلى قناعات راسخة وأحكام راجحة، ومن ثّم تأسيس تصور كلّي لمجال من مجالات الوجود.

وهكذا يظهر لنا أن تعارض العقل والنقل في فحواه تعارض بين نصوص جزئية ومجموعة من المبادئ الكلية. وبالتالي فإن النظر العلمي يقتضي إلحاق الجزئي بقاعدة كلية،

---

[41] ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، مصدر سابق، ص 174.

[42] أبو حامد الغزالي: قانون التأويل، القاهرة: مطبعة الحسين، 1359هـ/1940م، ص 4.

فإن تعذر نظرنا في إمكان تعديل القاعدة الكلية لدفع التعارض بين الكلي والجزئي، فإن تعذر فلا مفر من التوقف في اعتبار الجزئي واستمرار العمل بالكلي، أي التوقف في النص واعتماد منظومة القواعد الكلية التي تشكل البنية الداخلية لعقل الناظر في النص.

ولمعترض أن يقول: إن تحويل إشكالية التعارض إلى علاقة بين جزئي نقلي يعاد تأويله في مقابل كلي عقلي، أو كلي عقلي يعمد إلى تعديله للإحاطة بجزئي نقلي تفترض أن العقل الناظر تشكل بتأثير دلالات الوحي، وبمعزل عن أي تأثيرات أخرى قد تؤدي إلى تشويه الفهوم والتصورات. والحق أن هذا الاعتراض لا يمكن إهماله أو تجاهله، خاصة وأن العديد من كبار رجالات الفكر الإسلامي، كالجويني، والغزالي، وابن رشد، قد خضعوا لتأثيرات فكرية إغريقية مخالفة في رؤاها الكلية للرؤية الكلية الإسلامية. بيد أن هذا الاعتراض لا ينفي أهمية المنهجية التي نبهنا إليها، ولكنه يبين ضرورة الممارسة النقدية المستمرة للتصورات والتصديقات التي تؤلف محتوى العقل. إذ أن البديل لإعمال العقل في النص وفي الواقع ليس إلاّ استقالة العقل وجمود الفكر، والانعزال في فراغ نظري منفك عن الواقع المحيط وعاجز عن فهمه والتأثير فيه.

تكامل الوحي والعقل

خلق الله تعالى الإنسان وميزه من سائر مخلوقاته بعقل مريد، واستعمره كوناً فسيحاً منتظماً وفق نظام دقيق، ومكن الإنسان بما أودعه من قدرات عقلية من استقراء القواعد الكلية التي تحكم نظام الطبيعة. وخاطبه بخطاب بليغ ذي دلالات عميقة وأعانه على فهمه بما زوده من قدرات ذهنية. فالعقل الإنساني مدار التكليف ومدار فهم معاني الخطاب ومبادئ النظام. ومن خلال تفاعل العقل الإنساني مع دلالات الوحي وتجليات الواقع نشأت العلوم وتطورت، وتوارثتها الأجيال. فتكاثفت النظريات وتعددت التفسيرات وتضاربت الآراء واختلفت النقول، ولا سبيل لتمييز الحق من الباطل وتبين الخطأ من الصواب إلا بإعمال الفكر والنظر المنهجي المطرد.

ولقد رأينا في الصفحات السابقة أن العلاقة بين الوحي والعقل علاقة معقدة متراكبة لا علاقة مباشرة بسيطة. فالعلاقة بادئ ذي بدء ليست علاقة ثنائية بل ثلاثية الأبعاد، تشمل الوحي والعقل والواقع. ثم إن كل ركن من أركان هذه العلاقة متعدد الأبعاد والمعاني. فالوحي يتألف من نصوص قرآنية، قطعية في ثبوتها، لكنها تحتمل القطع والظن في دلالتها، كما يتألف من نصوص حديثية، تنقسم إلى أحاديث آحاد ظنية الثبوت، وتمثل مجمل

نصوص الحديث، وإلى أحاديث متواترة قطعية الثبوت. بينما يتألف العقل من أحكام فطرية وأخرى مكتسبة. أما الواقع فيتألف من الوجود العلوي المغيب والوجود الاجتماعي والوجود الطبيعي. لذلك فإننا نرى أن تجاوز هذه الإشكالية لا يمكن أن يتم من خلال قاعدة كلية، كتلك التي تقدم بـها الغزالي والرازي، بل يحتاج إلى النظر في منهجيات التفكير والطرائق التي يتبعها العقل في جهده لتفسير النص وفهم الواقع. لكننا نستطيع من خلال استعراض ملابسات إشكالية تعارض العقل والنقل في تاريخ الفكر الإسلامي الخلوص إلى أن التعارض بين العقل والنقل في فحواه وحقيقته تعارض بين عقلين، أو بين منظومتين من الأحكام تم تطويرهما انطلاقاً من منهجيتين معرفيتين مختلفتين، واعتماداً على بنيتي معرفيين متغايرتين. ولتوضيح هذه النقطة لا بأس من العودة لاستعراض جذور الخلاف بين طريقة المحدثين في التعامل مع المتشابهات من النصوص، التي يمثلها ابن تيمية، وطريقة المتكلمين التي يمثلها الرازي. فقد كتب ابن تيميه كتابه درء تعارض العقل والنقل لتفنيد "القانون الكلي" الذي وضعه المتكلمون لتأويل المتشابهات، والذي اعتمده الرازي في كتاب **أساس التقديس**. وكان الرازي قد كتب كتابه هذا لإظهار اضطراب موقف "الحشوية" الذين يمنعون تأويل النصوص وحملها على المجاز، وللرد على ما ساقه محمد بن إسحاق بن خزيمة (توفي 311هـ)، في كتابه **التوحيد وإثبات صفات الرب**، من نصوص تثبت لله صفاتٍ تجسيمية وتحدد له حيزاً وجهة. لذلك نرى الرازي ينبري إلى تنـزيه الله تبارك وتعالى عن كل شبهة تجسيم أو تشبيه، فيمنع حمل ألفاظ اليد والرجل والوجه والرؤية والفوقية، وغيرها من الألفاظ التي تحتمل معنى التجسيم والتحيز، على الحقيقة ويلجأ إلى تأويل النصوص وحمل الألفاظ على المجاز.

إننا إذا تأملنا بإمعان في الأساس المرجعي الذي انبنى عليه موقف الرازي المنـزه لله تبارك وتعالى عن كل مظاهر التجسم والتحيز، والرافض لحمل الألفاظ التجسيمية على الحقيقة، وجدنا الأساس المرجعي متحدد بعدد من القواعد العامة والمبادئ الكلية التي استنبطت من نصوص الكتاب الكريم، وعضدت بعدد آخر من القواعد والمبادئ المستخرجة من طبائع الأشياء وخصائص الزمان والمكان. لذلك نراه في مطلع كتابه يسوق تسع عشرة "حجة" أو "دليلاً سمعياً"، استخرج ثماني عشرة منها من القرآن الكريم، ويعتمدها أساساً مرجعياً لتحديد دلالات النصوص الأخرى الواردة في هذا الموضوع.

وبعبارة أخرى يمكننا القول أنّ الدلائل النصية المستخرجة من كتاب الله الحكيم تشكل ركناً رئيسياً للإطار المرجعي، أو منظومة الأحكام، التي يعتمدها الرازي لتحديد تصوره الكلي للوجود العلوي، والتي يستخدمها لتفسير النصوص الأخرى ذات الصلة أو تأويلها. وعلى الرغم من أن الرازي لم يعمد إلى تحديد القواعد النصية المشكّلة لإطاره المرجعي تحديداً منهجياً، فإنه من المفيد أن نعمد هنا إلى استخراج تلك القواعد المستنبطة في محاكماته والثاوية في خطابه، والمتجلية عبر براهينه واستدلالاته. فباستعراض حجج الرازي نستطيع تمييز أربع قواعد تنـزيهية:

القاعدة الأولى: يمتنع تشابه الباري أو تماثله مع أي من خلقه:

﴿فَلا تجعلُوا لِلهِ أنداداً وأنتم تعلَمونَ﴾ (البقرة: 22).

﴿قُلْ هو الله أحد . الله الصمد . لَم يلِد ولَم يولَد . ولَم يكُن لَه كُفُواً أحد﴾ (الإخلاص:4 1-).

﴿لَيس كَمِثْلِهِ شيءٌ ﴾ (الشورى: 11).

﴿هلْ تعلَم لَه سمِياً﴾ (مريم: 65).

القاعدة الثانية: يمتنع تحيز الباري في سماء أو أرض لأنه خالق لهما، قيوم عليهما، ومستغن عنهما:

﴿الله لا إِلَه إِلا هو الْحي الْقَيوم﴾ (البقرة: 255).

﴿هو الله الْخالِق الْبارِئ الْمصور﴾ (الحشر:24).

﴿قُلْ لِمن ما فِي السماواتِ والْأَرضِ قُلْ لِلهِ﴾ (الأنعام:12).

﴿وهو الذِي فِي السماءِ إِلَه وفِي الْأَرضِ إِلَه﴾ (الزخرف: 84).

القاعدة الثالثة: يتسامى الباري عن حدود الزمان والمكان:

﴿هو الْأَولُ والْآخِر والظاهِر والْباطِن ﴾ (الحديد: 3).

﴿كُل شيءٍ هالِك إِلا وجهه لَه الْحكْم وإِلَيهِ ترجعونَ﴾ (القصص: 88).

القاعدة الرابعة: يستحيل تخصص الباري في جهة:

﴿وإِذَا سأَلَك عِبادِي عني فَإِني قَرِيب﴾ (البقرة: 186).

﴿ولِلهِ الْمشرِق والْمغرِب فَأَينما تولوا فَثَم وجه اللهِ﴾ (البقرة:115).

أما الدلائل العقلية التي يعتمدها الرازي فإنها ترمي جميعاً إلى إظهار أن تحيز الخالق وتجسمه يؤدي إلى خضوعه للقوانين الطبيعية التي تخضع لها الأجسام المتحيزة، من تحليل

وتركيب وتفاضل وتكامل ونقص وزيادة، وبالتالي إلى نفي خصائص الكمال والتنـزه المرتبطة بحقيقة الألوهية.

ومن ناحية أخرى ينبه الرازي إلى خطأ اللجوء إلى قياس الغائب على الشاهد عند البحث في صفات الله تعالى وعلاقته بالكون والوجود الإنساني. ذلك أن قياس الغائب على الشاهد يفترض تماثل المقيس عليه في الصفات الذاتية والخصائص البنيوية. فإذا اختلف المقيس والمقيس عليه بطل القياس.[45] وكما لخصنا حجج الرازي النصية في قواعد أربع، يمكننا تلخيص حججه العقلية في قاعدة كلية واحدة، تنضاف إلى القواعد السابقة، وهي:

القاعدة الخامسة: يمتنع قياس الغائب على الشاهد عند تحديد صفات الذات الإلهية لاختلاف المقيس والمقيس عليه.

وبذلك تكتمل القواعد الكلية التي تشكل منظومة الأحكام التي يرجع إليها الرازي لدى تأويله للنصوص وتحديده لدلالات الألفاظ المرتبطة بأسماء الله وصفاته.

وانطلاقاً من منظومة الأحكام السابقة يعمد الرازي إلى استعراض النصوص التي يدل ظاهرها على التجسيم، كقوله تعالى ﴿الرحمن علَى الْعرشِ استوى﴾ (طـه:5)، فيبين ضرورة تأويل الآية وإخراج "الاستواء" من الحقيقة إلى المجاز لاستحالة حمل المعنى على الحقيقة. فحقيقة الاستواء الاستقرار على العرش والجلوس عليه، وهو محال في حق الله تبارك وتعالى. ويخلص الرازي إلى أن الاستواء يعني، في سياق الآية، الاستيلاء والقهر والسيطرة: "إن الدلائل العقلية التي قدمنا ذكرها تبطل كونه تعالى مختصاً بشيء من الجهات. وإذا ثبت هذا ظهر أنه ليس المراد من الاستواء الاستقرار، فوجب أن يكون المراد هو الاستيلاء والقهر ونفاذ القَدر، وجريان الأحكام الإلهية."[46]

إن الاختلاف بين المتكلمين والمحدثين، الذي أثار إشكالية تعارض العقل والنقل، ودفع الرازي إلى الرد على"حشوية" ابن خزيمة، ودفع ابن تيمية إلى التصدي "لعقلانية" الرازي، في حقيقته اختلاف منهجي أدى إلى اختلاف في منظومة الأحكام التي تشكل الإطار المرجعي للحكم على الأشياء والأوضاع والأحداث، والتي توجه عملية الفهم والتفسير والتأويل. لذلك نجد الرازي في ختام كتابه يحمل بشدة على المحدثين الذين ينهون عن اعتماد "العقل" لتأويل متشابه الكتاب، اعتقاداً منهم أن إعمال العقل في النص يؤدي إلى تفسير القرآن

---

[45] الرازي: أساس التقديس، مصدر سابق، ص 63.

[46] المصدر نفسه، ص 202.

الكريم وفق فهوم بشرية ظنية محدودة، بينما تجدهم يلجؤون إلى أحاديث آحاد مظنونة تعطي تفسيرات تتصادم مع نصوص القرآن القطعية: "والعجب من الحشوية أنهم يقولون: الاشتغال بتأويل الآيات المتشابهة غير جائز، لأن تعيين ذلك التأويل مظنون. والقول بالظن في القرآن لا يجوز. ثم إنهم يتكلمون في ذات الله تعالى وصفاته بأخبار الآحاد، مع أنها في غاية البعد عن القطع واليقين. إذا لم يجوزا تفسير ألفاظ القرآن بالطريق المظنون، فلأن يمتنعوا عن الكلام في ذات الحق تعالى وفي صفاته بمجرد الروايات الضعيفة أولى."[47]

إن القضية التي يثيرها الرازي هنا قضية منهج استنباط المفاهيم والأحكام من النصوص. فنراه يرفض منهج المحدثين الذين يعتمدون الأخبار المرفوعة إلى رسول الله ﷺ طالما صح سندها، ولا يرون حاجة في النظر إلى الاتساق الداخلي للمفاهيم والأحكام المستنبطة من أحاديث الآحاد، ذات الطبيعة الظنية، ولا يبدون رغبة في التحقق من انسجام المعاني المستخرجة من الحديث وتلك المستمدة من القرآن الكريم. ويأخذ على المحدثين ردهم روايات عند اضطراب سندها بسبب اشتهار أحد ناقليها بميل حزبي أو خلاف تصوري، وقبولهم روايات رغم اضطراب متنها نتيجة تناقض ما جاء فيها من وصف الله تعالى ومفهوم الألوهية: "إن هؤلاء المحدثين يخرجون الروايات بأقل العلل، مثل: إنه [ناقل الرواية] كان مائلاً إلى حب علي، فكان رافضياً، فلا تقبل روايته؛ ومثل: كان معبد الجهني قائلاً بالقدر، فلا تقبل روايته. وما كان فيهم عاقل يقول: إنه وصف الله تعالى بما يبطل إلهيته وربوبيته فلا تقبل روايته. إن هذا من العجائب."[48]

إننا لم نقصد من إظهار طبيعة الخلافات التي أدت إلى إشكالية تعارض العقل والنقل الانتصار لموقف المتكلمين أو المحدثين في مسألة تأويل صفات الذات أو التوقف عند ظاهر الألفاظ. فنحن نميل إلى صرف الجهد في تأول نصوص الكتاب بالنظر إلى الكيفيات التي يمكن من خلالها إعادة الفاعلية للنص القرآني وربطه بالواقع العملي للمجتمع الإنساني،[49]

---

[47] المصدر نفسه، ص 216.

[48] المصدر نفسه، ص 218. للاطلاع على منهج المحدثين في إثبات الصفات، انظر: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي: إثبات صفة العلو، تحقيق أحمد بن عطية بن علي الغامدي، بيروت، مؤسسة علوم القرآن، 1988/1409. كذلك علي بن عمر الدارقطني: كتاب الرؤية، تحقيق إبراهيم العلي وأحمد الرفاعي، الزرقاء، الأردن: مكتبة المنار، 1411/ 1990.

[49] للاطلاع على الاستخدام القرآني للف التأويل بمعنى التحقيق والتطبيق لنصوص الكتاب، انظر الآية: ﴿وأوفوا الكيل إذا كلتم وزنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾ (الإسراء:35).
هذا ويرتبط لفظ"تأويل" في الاستخدام القرآني بما يؤول الأمر إليه وينتهي إلى تحققه. فتأويل الرؤيا تحققها، وتأويل خبر القرآن تحققه. لذلك قال يوسف عليه السلام عند تحقق رؤياه: ﴿ يا أبتِ هذا تأويلُ رؤياي من قبلُ قد جعلها ربي حقاً﴾

بدلاً ن الاستغراق في النظر الغيبي؛ وإن كنا نعتقد أن حداً أدنى من التأويل الذي يمنع تعطيل النصوص وحملها على معان تجسيمية ضروري.[50] بل أردنا من عرضنا هذا إظهار أن ما أسماه المتقدمون "تعارض العقل والنقل: هو في أساسه وجوهره تعارض بين إطار مرجعي يتألف من منظومة من القواعد والأحكام استنبطها العقل من خلال النظر في آيات الكتاب وآيات الكون، ثم استبطنها في عملية تفسير النصوص وتأويل الألفاظ، وبين أحكام أحادية انبنت على نصوص مجتزئة.

وكما نعلم فإن العقل التكاملي المعتمد على الرؤية القرآنية والخبرة الإنسانية العملية الذي استبطنته ثلة من كبار العلماء، والذي كان له أثر كبير في إرساء صرح الحضارة الإسلامية في القرنين الرابع والخامس الهجريين، لم يلبث أن تراجع واضمحل لأسباب كثيرة ليس ههنا المجال لبحثها، ليخلي مكانه لعقلية تراثية تقليدية ما زالت تهيمن على العقول والأفكار. ولعل في مقدمة الأسباب التي أدت إلى تراجعه وذبوله، والتي تجعل مهمة استنهاضه عسيرة، عدم تجل العقل التكاملي في منهج علمي يبين مصادره وبنيته وأدوات استخراج عناصره. لذلك فإننا نرى أن مهمة تحديد المنهج التكاملي الذي انطوى عليه العقل التكاملي، ومن ثم تطويره ليستوعب التطورات المعرفية التي طرأت خلال فترة غيابه الطويلة، مهمة أساسية من مهام الفكر الإسلامي المعاصر.

(يوسف:100). كذلك قال تعالى مشيراً إلى موقف الكافرين يوم القيامة عند تحقق وعيد الله: ﴿هلْ ينظُرونَ إلا تأْويلَه يوم يأْتي تأْويلُه يقُولُ الذِين نسوه مِن قَبلُ قَد جاءَت رسلُ ربنا بِالْحق﴾ (لأعراف: 53).

لذلك فإن تأويل الخبر قبل تحققه يعني تحديد ما يؤول إليه. ومن هنا يفسر قوله تعالى: ﴿وما يعلَم تأْويلَه إلا الله والراسِخونَ فِي الْعِلْمِ يقُولُونَ آمنا بِهِ كُل مِن عِندِ ربنا﴾ (آل عمران: 7)، بأن الله وحده يعلم كيف ومتى يتحقق ما أخبر القرآن عنه، من نشور وحساب وجزاء، وأن الراسخين في العلم يقولون آمنا بوقوع ما أخبر القرآن الكريم عنه. وبطبيعة الحـال فـإن رسوخ العلم الذي يؤدي إلى الإيمان العميق يتحقق ما أخبر عنه القرآن ناجم عن الفهم الـدقيق الـواعي لـدلالات آي الكتاب، والقدرة المتميزة على تحديد المعاني التي قصدها القرآن تحديداً مقارباً.

انظر مناقشة عميقة للموضوع في: التيجاني عبد القادر حامد: "التفسير التأويلي وعلم السياسة"، مجلة إسلامية المعرفة، العدد العاشر، 1997.

[50] لا تقتصر الحاجة إلى تأويل النصوص على الغيبيات القرآنية، بل يتطلب فهم كثير من المعاني القرآنية إخراج الألفاظ من الحقيقة إلى المجاز فالقارئ لقوله تعالى ﴿نسوا الله فَنسِيهم﴾ (التوبة: 67)، يدرك أن مفهوم الألوهية يقتضي حمل النسـيان على الإهمال وعدم الاكتراث.

ولأن مهمة تحديد منهج متأمل تحتاج إلى دراسة مستفيضة،[51] فإننا نكتفي هنا باستخلاص عدد من المبادئ المنظمة للعلاقة بين الوحي والعقل والوجود انطلاقاً من الرؤى والتصورات التي توصلنا إليها في بحثنا هذا.

أولاً: يتعلق مفهوم العقل ابتداءً، بآليات الفهم ومبادئ التفكير السليم، وبالتالي يرتبط عمل العقل بتحديد منهج البحث وطرائق الاستدلال العلمي. وتتمثل وظيفة العقل في هذا المجال باستخراج المفاهيم والأحكام من المصدرين الرئيسيين للمعرفة: الوحي والواقع. فالعقل هنا يمثل معياراً لصواب الاستدلال أو خطئه. لكن مفهوم العقل يتسع بعد ذلك ليشمل الأحكام المضمونية المكتسبة نتيجة لتطبيق العقل الفطري على مصادر المعرفة الرئيسية. ذلك لأن المرء لا يلبث أن يستخدم الأحكام المضمونية للحكم على صواب المعطيات المعرفية المستجدة لديه وخطئها أو صدقها وكذبها.

بيد أن العقل لا يكتسب كل معارفه من خلال النظر الذاتي والخبرة الشخصية، بل يستبطن كماً هائلاً من المعارف المتوارثة عبر الأجيال والمتراكمة خلال الأزمان. وهذا ما يجعل التراث الفكري مصدراً معرفياً إضافياً. ولعل الكثير من التشوهات التصورية والزلات الفكرية ناجمة عن اعتماد فكر موروث دون إعمال لقدرات العقل النقدية، ودون النظر إلى الاختلافات في السياق الاجتماعي والتراكمات المعرفية.

ثانياً: يرجع تعارض الوحي والعقل في التحليل النهائي إلى تعارض بين منظومات متباينة من أحكام مضمونية تم استخراجها من مصادر معرفية مختلفة، واعتمد في توليدها منهجيات بحثية متغايرة. فالتعارض بين الوحي والعقل في دائرة المعارف الغيبية أو القيمية قد يتولد، مثلاً، عن اعتماد أساليب متغايرة في التفسير، أو اعتبار مصادر إضافية. وبالتالي فإن التعارض بين الوحي والعقل هو في حقيقته تعارض بين عقول، أو منهجيات متباينة في آليات استدلالها انطلاقاً من مصدري المعرفة الرئيسيين. ومن هنا تبرز الحاجة إلى الوعي المنهجي والنقد الأصولي في الدوائر العلمية.

ثالثاً: بما أن العلم يقوم على اليقين أو الظن الراجح لذلك يلزم اعتماد الأحكام الكلية وتغليبها على الأحكام الجزئية، سواء أصدرت الأولى عن نظر في نصوص الوحي أم عن معطيات الواقع. لذلك تنبه علماء الأصول منذ القديم إلى أن فعل الأمر في النصوص لا يفيد

[51] انتهينا مؤخراً من تحديد أسس المنهجية هذه في دراسة بعنوان: إعمال العقل: من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية نرجو أن نوفق إلى نشرها قريباً.

الوجوب، بل قد يقصد منه التخيير، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصلاةُ فَانتشِروا فِي الْأَرضِ وابتغوا مِن فَضلِ اللهِ﴾ (الجمعة:10). ففعلا الأمر "انتشروا" و"ابتغوا" في الآية السابقة يفيدان الإباحة والتخيير لا الإيجاب والإلزام. ويعرف ذلك من خلال النظر في دلالات الحكم ضمن سياقه النصي والحالي. لذلك لاحظ الشافعي في رسالته أن تحديد الدلالة الخاصة أو العامة للنص لا يمكن أن تتم من خلال النظر في صيغة الألفاظ المركبة للعبارة القرآنية، بل تتطلب تحليل العبارة ومعارضتها بعبارة أخرى ضمن الخطاب القرآني. وبالتالي فإن دلالة النصوص القرآنية والنبوية المنفردة لا تفيد القطع بل الظن. بينما يتحصل اليقين عبر تضافر النصوص وتواطؤ المعاني والتوصل إلى أحكام كلية. كما لاحظ الشافعي في رسالته أن اللفظ العام قد يفيد الخصوص وقد يفيد اللفظ الخاص العموم.[52] وكذلك يمتنع عند دراسة الظواهر الكونية والنفسية التعميم من حالة واحدة، بل لا بد من تضافر الحالات وتواطئها لرجوح الظن.

رابعاً: نظراً لحاجة العقل إلى النظر في الجزئيات لتوليد معارف كلية، فإن العقل غير قادر على تكوين أحكام مضمونية في دائرة الوجود الغيبي بالنظر المباشر، لانعدام المدركات الحسية المناسبة. لذلك فإن العقل محتاج إلى فهم نصوص الوحي لإدراك الطبيعة الكلية للوجود. لكن العقل قادر على إدراك صدور العالم عن إله عليم حكيم خبير قدير من خلال النظر في آيات الكون، بما أودع الله في من قدرات عقلية تربط السبب بالمسبب، وتعرف عظمة الصانع من عظيم صنعه. ولعل في قصة إبراهيم نبي الله عليه السلام عن مصدر الوجود مثالا لاستدلال العقل على مبدعِه:

﴿وكَذَلِكَ نرِي إِبراهِيم ملَكُوت السماواتِ والْأَرضِ ولِيكُونَ مِن الْموقِنِين . فَلَما جن علَيهِ الليلُ رأى كَوكَباً قَالَ هذَا ربي فَلَما أَفَلَ قَالَ لا أُحِب الْآفِلِين . فَلَما رأى الْقَمر بازِغاً قَالَ هذَا ربي فَلَما أَفَلَ قَالَ لَئِن لَم يهدِنِي ربي لَأَكُونن مِن الْقَومِ الضالين . فَلَما رأى الشمس بازِغَةً قَالَ هذَا ربي هذَا أَكْبر فَلَما أَفَلَت قَالَ يا قَومِ إِني برِيءٌ مِما تشرِكُونَ . فَلَما رأى الشمس بازِغَةً قَالَ هذَا ربي هذَا أَكْبر فَلَما أَفَلَت قَالَ يا قَومِ إِني برِيءٌ مِما تشرِكُونَ) (الأنعام:75-79).

لقد أدرك إبراهيم بعقله الفطري أنه وما يحيط به صادر عن خالق قدير، واستطاع بالنظر في ملكوت الله الوصول إلى قناعة بأن الوجود كله من خلق الله العظيم. وكذلك فإن

[52] محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت، ص 52-16.

العقل البشري قادر على تبين صدق الوحي واستشعار علو الخطاب القرآني وعظمته، ونسبته إلى الله العلي القدير. لكن العقل محتاج بعد ذلك إلى اعتماد مضمون الوحي لتحديد بنية الوجود وغايته، ومعنى الحياة الإنسانية ومآلها.

خامساً: تشكل الأحكام الكلية المستمدة من الوحي المقدمات الوجودية والقيمية للنظريات المتعلقة بالظواهر الطبيعية والاجتماعية. ذلك أن النظر في الطبيعة والمجتمع يفترض قيام تصور عام عن بينة الوجود وغاية الخلق ومقاصد الاجتماع. فهذه معارف لا يمكن استخراجها بالملاحظة والتجربة، نظراً لارتباطها بالوجود الكلي للإنسان.

سادساً: يجب حمل نصوص الوحي المتعلقة بالظواهر الطبيعية والاجتماعية على معنى العموم لا الخصوص، وبالتالي يلزم فهمها بمقتضى المفاهيم والأحكام المستمدة من خلال تحليل الظواهر الطبيعية والاجتماعية، وبناءً على فهم قوانين حركتها. ذلك أن الغاية من الإشارات الطبيعية والتاريخية في الوحي تحفيز العقل للنظر والاعتبار، لا تشريح البنية الطبيعة أو تحليل الظواهر الاجتماعية. فالقرآن الكريم، كما يخبرنا المولى ﷻ، كتاب هداية. وبالتالي يتطلب الوصول إلى فهم دقيق لقوانين حركة الطبيعة والتاريخ الانكباب على دراسة تلك الظواهر من مصادرها.

علم الاجتماع الغربي
وثنائياته النظرية

فضيل دليو*

تمهيد

من المعروف لدى المهتمين بالعلوم الاجتماعية أن هذه الأخيرة، بمفهومها الحديث، نشأت وترعرعت في بيئة الإنسان الغربي الذي يتميز فكره بأطرٍ معرفيةٍ ومنهجيةٍ خاصةٍ، ترتكز أساساً على التمييز بين عالم الشهادة وعالم الغيب، وبين المادة والروح، وبين الواقع والقيمة... تمييزاً إقصائياً (أي أن التمسك بطرف يستلزم نكران الطرف الآخر) مما جعل الباحثين الاجتماعيين في الغرب، ومن سار على نهجهم في العالم الثالث، يغرقون في مجال لامتناهٍ من الثنائيات المتنافية (الموضوعية والذاتية، والبناء والفعل، والكلية والجزئية، والوفاق والصراع...) التي أفضت إلى سلسلة من الإشكاليات والحلول بعضها يوازي البعض، يناقضه أو يلغيه.

ولقد ترجم هذا الوضع غير المتجانس عند الدارسين إلى مداخل نظرية مختلفة، يهتم كل واحد منها باتجاه محدد أو يركز على دراسة عنصر واحد من الواقع الاجتماعي المعقد والمتداخل العناصر، ولكنهم ينطلقون منذ البداية من خلفيات أيديولوجية وأنظمة فكرية موجهة، فيبنون الحقيقة لكي تتلاءم مع الأفكار المسبقة المؤطرة لها.

من المعلوم أن علم الاجتماع الغربي لم ينشأ من العدم تخصصاً أكاديمياً خاصاً، بل ظهر بوصفه حركةً عامة في الفكر الفلسفي الغربي للقرن التاسع عشر؛ ففي الربع الأول من هذا القرن طوّر بعض المثقفين الألمان (الذين ثاروا على وضعهم ورفضوا البديل الفرنسي التنويري الخاص بالنظام الاجتماعي الجديد) حركة اجتماعية جديدة أسموها:

---

* دكتوراه الدولة في علم الاجتماع من جامعة كومبلوتانسي بمدريد (إسبانيا)، 1987. أستاذ بمعهد علم الاجتماع، جامعة قسنطينة (الجزائر)

الرومانسية (Romanticism).[1] وكانت أولى تعبيراتها الثقافية: المثالية الفلسفية لـ: كانط، وهيجل، وشيلينغ، وفيخت، إلى أن ظهر التحليل الاجتماعي الكيفي والمقارن مع ماكس فيبر، ثم الظاهراتية مع بيتر برغر ولوكمان والتفاعلية الرمزية، الأثنوميثودولوجيا... وباقي التفريعات الجديدة التي عادة ما تصنف ضمن ما يمكن تسميته بـ "اليمين الجديد"، مقابل "اليسار الجديد" (أي الاتجاه النقدي الجديد بجناحيه).[2]

وبالنسبة للتصور الرومانسي، لم يكن "الحديث" (modern) متميزاً بظهور العلم والعقلانية، بل ببعض الإبداعات في الفنون وخاصة في الثقافة الأدبية، فرفض الرومانسيون تصور مذهب التنوير الفرنسي لـ"الحديث" الذي أقامه الوضعيون الفرنسيون على أساس العقل والعلم والتقنية ونقد الدين ورفضه. وفي مقابل ذلك، حاول الرومانسيون الألمان فعلاً أن يكونوا "حديثيين" دون أن يرفضوا الدين والقيم المرافقة له.[3] وبهذه الطريقة وتفريقهم بين ما هو "رومانسي" وما هو "كلاسيكي" وتمجيدهم للقرون الوسطى، تمكن الرومانسيون الألمان وفي آن معاً من رفض التخلف السياسي الألماني الحاضر و"لادينية" أو "لائكية" المستقبل الفرنسي... ومن دفع "التنمية" بدون تبني "التطور"، ومن التطلع إلى مستقبل متجدد بدون نسيان أو انتقاص للماضي.

كانت الرومانسية الألمانية في بنيتها الأولية قد أنشئت أساساً من قبل فنانين وعلماء إنسانيين تقليديين تقودها نخبة ثقافية، بينما كانت الوضعية الفرنسية عبارة عن حركة اجتماعية تقوم على أساس المهن الجديدة الجذابة آنذاك: الهندسة والطب والعلم، وتقودها نخبة تكنولوجية جديدة.[4]

---

[1] لم تكن الرومانسية مجرد نظرية فلسفية وجمالية، بل حركة اجتماعية أيضاً. انظر في ذلك ألفن غرودنر: Gauldner A.W.: La Sociologia Actual. Madrid: Alianza Ed. 1979, p.307.

[2] هذا بالطبع عند من يصنفون علم الاجتماع إلى تقليدي ونقدي لمحاولة تجاوز التصنيف الأصلي: يمين/ يسار، أو ماركسية/ رأسمالية. بيد أن تيار اليسار الجديد لم يتجاوز الدعوة إلى الإطاحة بالأنظمة الاجتماعية المعاصرة، وصياغة أنظمة جديدة، لكن دون أن يحدد خطوط هذه الأخيرة، لعدم تملكه للرؤية الاجتماعية أو البديل الاجتماعي، كسلفه الماركسي. أما الاتجاه النقدي الآخر الذي أفرزته الروح الرأسمالية فتجعل بديلها غائما، مفتوحاً ونسبياً يخضع لنمط الوعي الذي يطبع المجتمع المعني ولمحددات الزمان والمكان والنوع. انظر: محمود البستاني: الإسلام وعلم الاجتماع، بيروت: م. ب. أ.، 1994، ص 15-16.

[3] في نهاية القرن، كانت الأزمة الدينية حادة، وكان يظهر أن البديل الوحيد لذلك هو، إما أن يكون الرجل "عصرياً أوسطياً، ومسيحياً، أو يكون رجلاً حديثياً وارتيابياً ملحداً... وكان من الضروري بذل الجهد لتجاوزهما. راجع غولدنر، مرجع سابق، ص 307.

[4] غولدنر، المرجع نفسه، ص 30315.

فلا غرابة، إذن، أن يحمل علم الاجتماع الغربي في ثناياه وفي سياق تطوره النظري والمنهجي، أهم خصائص هذا الفكر الفلسفي الثنائي المتمثلة أساساً في الصراع بين شكلين فلسفيين، لكل منهما تاريخه الخاص: "العضوية" (Organicism) برومانسيتها و "الوضعية" (Positivism) بماديتها.[5]

يتمثل الاتجاه الأول، المتأصل في "الفلسفة المثالية"، في تصور العالم على أسس نماذج عضوية وروحانية، كما ارتبط عموماً باتجاهات غير إمبريقية. أما الاتجاه الثاني، فهو يتناقض مع الأول في ذلك، ويعد العادات والمؤسسات والأيديولوجيات التقليدية تطعيمات عمياء ولا عقلانية وأخطاءً قديمة.

وتعد معظم مدارس علم الاجتماع امتداداً طبيعياً لهما، إذ تجد نقطة انطلاقها كل مرة في هذه الفلسفة بقطبيها. فإذا استعرضنا الكتابات بمختلف هذه المدارس، نجد أنفسنا أمام -على حد تعبير مارتندال- "إعادة بدء مستمرة" لهـذا الصراع بين هذين القطبين وتفريعاتهما، يتوج بين الحين والآخر بمحاولات تأليفية هي تلفيقية في حقيقتها، لا تذهب إلى أبعد من تهذيب حدة كل طرف والتكيف المتجدد مع الاحتياجات المتغيرة لمجال دراستها. وقد يؤدي ذلك أحياناً إلى تقدم ما بتأثير جهود مختلف المدارس، ولكن ذلك لا يعني أن مشاكل النظرية الاجتماعية يمكن حلها بواسطة عملية تأليفية (eclectic) توحد بين المفضل لدى كل مدرسة،[6] وخاصة إذا علمنا أن منطلقات هذه المفضلات قد تكون متناقضة أصلاً.

وبما أن هذه المنطلقات المعرفية غير متجانسة وتعاني من توتر داخلي بسبب ثنائياتها المتناقضة، فإن نتائج البحث الاجتماعي ستتأثر لا محالة بهذه المرجعية. ويعكس هذه الحالةَ التراثُ المعرفي الغربي الضخم الذي يتميز على العموم في مجال علم الاجتماع بسلسلة من الثنائيات المتناقضة، لا ينحصر الخلاف بينها في دراسة الخصائص المشتركة لمختلف الظواهر الاجتماعية والعلاقات المتبادلة بينها، بل يتعداه إلى تحديد مجال علم الاجتماع نفسه ومضمونه.[7] ونستعرض فيما يأتي بإيجاز أهم الثنائيات النظرية التي تميز هذا المجال، محاولين القيام بعملية فرز وتصنيفٍ لتراث علم الاجتماع الخاص بهذه الثنائيات وبالمحاولات

---

[5] Martindale, Don: La Teoria Sociologica, Naturalezay Escuelas, Madrid: Aguilar, 1979 p.617.

[6] المرجع نفسه، ص 217-219.

[7] محمد أحمد الزغبي: التغيير الاجتماعي بين علم الاجتماع البورجوازي وعلم الاجتمـاع الاشـتراكي، بـيروت: دار الطليعة، 1982، ص27.

"التوفيقية" بينها، مذيلين كل ذلك وفي كل مرة بتحليل نقدي من منطلق خارج عن الإطار المرجعي الغربي ثم بخاتمة جامعة توجيهية.

وتجدر الإشارة هنا إلى أننا لن نتبع في سبيل ذلك ما تعودنا عليه من المحطات التاريخية المختلفة التي مرت بها النظرية الاجتماعية خلال هذا القرن:

أ - التمكين المؤسسي لعلم الاجتماع بين الحربين العالميتين.

ب - الوفاقان المهيمنان حتى الستينيات: البنائية الوظيفية والماركسية.

ج - تهافت قواعد هذه الهيمنة بمصطلحيها الأساسيين: "الوظيفة" و"الطبقة" لتفسح المجال حتى الثمانينيات للتفرع والتنوع والنسبية بل للتضخم والضبابية.

د - ظهرت عدة محاولات تأليفية وتلفيقية -في العقد الأخير- تسعى إلى إعادة البناء من خلال قراءات متجددة للكلاسيكيين (مثل جهود هابرماس، وألكسندر، وجوفمان، وبيكر...) والجمع بين اتجاهاتها المختلفة أو تطوير اتجاهات توحيدية جديدة (كما هو شأن جدنـز، وبورديو...).

وبدلاً من ذلك فسنتبع طريقاً متميزاً تكون محطاته موضوعية حددتها أهم المعضلات النظرية التي تواجه كنه مجال علم الاجتماع، وذلك من خلال الاستعراض العفوي (أي، دون أن يكون ترتيبها ذا دلالة ما من حيث أي أفضلية أو أسبقية تاريخية كانت) لثنائياته الأساسية الآتية:

أ - الموضوعية والذاتية.

ب - البناء والفعل.

ج - الكلية (الجمعية) والفردية (الذرية).

د - التحليل الكلي والتحليل الجزئي.

هـ - الوفاق والصراع، والاستقرار والتغير.[8]

---

[8] تجدر الإشارة هنا إلى أن بعض الدارسين تبنوا تصنيفات نموذجية أخرى قد تتقاطع في بعض ثنائياتها مع تصنيفنا وهي: الحياد والالتزام (Weber)، وما هو كائن وما يجب أن يكون (R. Friedrichs)، والآلية العضوية (W. Buckley)، والنماذج الساكنة (الوظيفة والدور) والنماذج المتحركة (المعيدة للإنتاج، التراكمية والتحويلية) (R. Baudon)، والبعد النبائي والجمعوي أو البينشخصي (J. E. Rdriguez Ibanez). انظر في ذلك: Gobernado Arribas, Rafael: "Introduction a la Totalidad Social: Propuesta de un Esquema General del Analisis Sociologica" in : Moya. Carlos y Otros(ed.): Escritos de Teoria Scociologica, Madrid: Is, 1992, pp. 427-438.

بين الموضوعية والذاتية

إن من أهم المعضلات التي تواجه علم الاجتماع في تحديد كنه مجاله "ثنائية الموضوعية الذاتية" التي عبر عنها بيار بورديو P. Bourdieu بالمعارضة الظاهرية بين وجهتي نظر متناقضتين، وبين منظورين متنافرين، وهي المعارضة القائمة بين "الاتجاه الفيزيقي" والاتجاه النفساني".[9] وهما في حقيقتهما -حسب رأي بينـز برغر GerrP. Be - تعبيران حديان للطروحات الكلاسيكية لكل من دوركايم وفيبر قد يصلان إلى حدي الشيئية الجمادية والتشويه المثالي.[10]

إن الاتجاه الفيزيقي (Physiacalism) الذي يستلزم أن يتحدث العلم -بما في ذلك علم الاجتماع- لغةً مشتركة هي لغة الفيزياء، يستند إلى القول بأن الخبرات الحسية والمعالجات المنطقية الرياضية لهذه الخبرات هي المصدر الوحيد للمعرفة في كل من العلوم الطبيعية والاجتماعية على حد سواء. كما يعني ذلك أيضاً رفض كل المحاولات الاستنباطية الحدسية للحصول على هذه المعرفة من الواقع الذي يجب أن يجرد من كل إحساس ذاتي،[11] وأن لا يربط بعوامل نفسية، وهو أمر بدعي عند دوركايم الذي يقول: "إن القول بأن مادة الحياة الاجتماعية لا يمكن تفسيرها بواسطة عوامل سيكولوجية محضة يبدو لي أمراً بدهياً".[12]

أما الاتجاه النفساني أو السيكولوجي، فهو يعني محاولة تفسير الظواهر الاجتماعية في ضوء الحقائق والنظريات التي تتناول تكوين الأفراد النفسي. ويستند هذا الاتجاه في التفسير إلى إنكار واقعية البناء الاجتماعي.[13]

والاتجاهان معاً يعبران عن الفجوة الموجودة في بحوث علماء الاجتماع ودراساتهم بين مادة الإدراك الحسي ومادة التفكير النظري، أي بين المادة والفكر، والحس والعقل، والموضوعية والذاتية...

ولنعد إلى الحديث عن قطب الموضوعية لنقول: إنها باعتمادها القاعدة المنهجية الأساسية التي أكدها دوركايم، متمثلة في ملاحظة الأفعال الاجتماعية ودراستها بوصفها

[9] Bourdieu, P: Cosas Dichas, Mexico: Gedisa, 1988, p.128.

[10] Berger, P.L: Para una Socilogia de la Religion, Barcelona: Kairos, 1981, pp.14-15.

[11] د. نصر محمد عارف: المنهج في علم الاجتاع في ضوء نظرية التكامل المنهجي، مكتبة الأنجلو المصرية، 1975، ص 343، 374.

[12] Dunkheime, E: las Reglas del Metodo Sociologico, Barcelona: Orbis, 1985, p.23.

[13] المرجع نفسه، ص 252.

"أشياء"، تفسر الحياة الاجتماعية عن طريق أسباب وعوامل خارجة عن وعي الفاعلين الاجتماعيين. إن تعبيرات هؤلاء لا تقدم لنا سوى انطباعات غامضة، مؤقتة وذاتية (دوركايم) وأوهام وتخيلات ووعي زائفٍ (ماركس)، يجب استبعادها إذا أردنا الوصول إلى معرفة علمية للواقع الاجتماعي: "إن الموضوعية التي تطمح إلى وضع انتظامات موضوعية (هياكل وقوانين وأنظمة وعلاقات،... إلخ) مستقلة عن الضمائر والإرادات الفردية، تدخل انقطاعاً بين المعرفة النظرية (العارفة) والمعرفة التطبيقية، رافضةً العقلانيات وشبه المفاهيم والأيديولوجيات التي تتسلح بها هذه الأخيرة."[14]

أما الذاتية فهي، على العكس من ذلك، تحصر محتوى مظاهر الحياة الاجتماعية فيما يعبر عنه الفاعلون الاجتماعيون أنفسهم وفيما يدركه فكر الحس العام (Common sense). ومن ثم، فإن علم الاجتماع يتحول إلى مجرد تأويل لتأويلات الفاعلين الاجتماعيين أنفسهم بإعداد تقارير عن التقارير، وتأويلات من الدرجة الثانية أو الثالثة "مكثفة: و "سميكة".[15] ومع ذلك، فإن الواقع الاجتماعي بتعقيداته وتعدد تفصيلاته وتشابك علاقاته يبدو للإدراك الحسي للباحث الاجتماعي في صورة غير واضحة المعالم.

ولهذا تتطلب دراسة هذا الواقع نوعاً من التنظيم التصوري (التمثيلي): "ولقد كانت عملية صوغ الأنماط التصورية للظواهر الاجتماعية واحدة من أهم الأدوات المنهجية التي استخدمها علم الاجتماع منذ نشأته لتحقيق وضوح الرؤية، وتظهر هذه الأنماط التصورية في البناء المنطقي لعلم الاجتماع على أنها وحداتٍ يتخذها الباحث موضوعاً للدراسة، ومفهوماتٍ يتم في ضوئها وصف ظواهر الواقع الاجتماعي وتفسيرها، وهي صورة من صور المنهج الكيفي في علم الاجتماع".[16]

ومن مفاهيم علم الاجتماع التي تعبر عن هذه الأنماط التصورية: الأمة والطائفة الدينية، والقبيلة والطبقة... (للتعبير عن أنماط البناءات الاجتماعية) والتكيف والصراع... (للتعبير عن أنماط العمليات الاجتماعية)؛ والعلاقات الأولية والثانوية... (للتعبير عن أنماط العلاقات الاجتماعية)؛ والبيروقراطية والديمقراطية... (للتعبير عن أنماط التنظيمات

[14] bourdieu,p.: El Sentido Practico, Madrid: Tourus, 1991, pp.48-49.
[15] Geerts, C.: La Interpratacion de las Culturas, Mexico: Gedisa, 1987, pp. 19-40.
[16] د. نصر محمد عارف: مرجع سابق، ص 65.

الاجتماعية)، والمجتمع المتخلف -والنامي، والريفي- والحضري... (للتعبير عن أنماط القطبية للأشكال العامة للمجتمع... إلخ). [17]

وبالطبع، هناك من يحاول الجمع بين القطبين مؤكداً أن "الواقع الاجتماعي لا ينتهي عند المظهر الخارجي، بل هو في حاجة لاكتمال صورته إلى المعنى المعطى له من قبل المشاركين فيه. وأن هذا الواقع الأكثر تعقيداً الذي هو ظاهري في نفس الوقت، هو الذي يهم عالم الاجتماع."[18]

فكل من الواقع وتصوراته الاجتماعية يشكل المادة الأولية لعلم الاجتماع. هذا فضلاً عن كون المعانـي الذاتية وتصورات الأشخاص موضوعية: بطريقة ما، لأنها توجد أولاً خارج ذات الإنسان بوصفها أشياء يحتاج هذا الأخير إلى تعلمها قبل أن يحولها أو أن يتمثلها ذاتياً. وبما أن هذه المعاني الذاتية موجودةٌ فعلاً في ضمائر الأشخاص سواء كانت خاطئة أو صحيحة، فهي تؤثر في أنماط سلوك الناس وتصرفاتـهم، وقد تكون محل إجماعهم، ومن ثم تنتج واقعاً اجتماعياً موضوعياً. وهو الأمر الذي يؤكده من منظور آخر بورديو حينما يشير إلى عدم التزام الموضوعيين بالموضوعية عندما يجردون "الواقع" من "تصوره". [19]

لكننا إذا سلمنا بضرورة جمع البعدين، فكيف يمكننا إدماجهما؟ أي كيف يمكننا تحديد العلاقة بين الواقع الاجتماعي وتصوراته؟ وبين وضعية ما وتعريفها؟ أو -حسب عبارة برغر- "بين البناء الاجتماعي والعوالم التي يعيش فيها الأفراد، أي التنظيمات المعرفي المفسرة للواقع التي يتم بداخلها تأويل التجارب الفردية؟."[20]

إن المتتبع للتراث المعرفي الخاص بالنظرية في علم الاجتماع يجد أثر هذه الثنائية (الموضوعية - الذاتية) واضحاً فيه، حيث يركز أصحاب الاتجاه الموضوعي على تأثير "الأفعال الاجتماعية"، والبناءات الاجتماعية و "النسيج" في الواقع "الذهني"، بينما يعمل الذاتيون في الاتجاه المعاكس ليجعلوا من البناءات الموضوعية متغيراً تابعاً. ولكنه يجد أيضاً أثراً لمحاولات متكررة تعمل على تجاوز هذين المنظورين.

---

[17] المرجع نفسه، ص 66.

[18] Beltran, M.: La realidad Social, Madrid: Tecnos, 1991, pp. 33-34

[19] Bourdieu, p.: El Sentido Practico, p. 186.

[20] Remmling, G.W (ed.): Hacia la Sociologia del Conociminento, Mexico: F.C.E, 1982, P.359.

إن بعض هذه المحاولات (بورديو وبرغر ولوكمان... إلخ) تجعل من مشكل توحيد هذين القطبين مسألة زمنية. ذلك أن بورديو يفرق عند تحديده هدف علم الاجتماع بين الزمن "الموضوعي"، الذي يمثل نقطتي البداية والنهاية ويتكون من البنى الموضوعية، والزمن "الذاتي" الذي يتوسط النقطتين ويتكون من بناءات إدراكية وتقديرية تنبع في تقديره من البناءات الموضوعية وتطبق عليها.[21] ومن ثم فالمرجعية في نموذجه هي البناءات الموضوعية التي تبقى هي الأصل والهدف معاً، بخلاف البناءات التقديرية التي هي تابعة ومؤقتة.

أما بيتر برغر وتوماس لوهمان فعلى الرغم من اعترافهما بأن الواقع يحدد اجتماعياً، فإنهم يقران أن التعريفات الشخصية تتجسد دائماً، أي أن الأفراد والجماعات تصلح لتحديد هذا الواقع، معلّلين ذلك بأن فهم واقع اجتماعي معين في وقت معين يستوجب فهم النظام الاجتماعي الذي يسمح للأشخاص بتقديم تعريفاتهم، ومن ثم يجب الانتقال من "ما؟" الموجودة إلى"من؟" المحددة اجتماعياً. فالمجتمع بوصفه واقعاً موضوعياً وذاتياً لا يمكن التسليم بمظهريه هذين إلا إذا نظرنا إليه على أنه عملية جدلية (ديالكتيكية) تتكون من ثلاث لحظات تجسد فيها الأفكار الباطنية ثم تستبطن.[22]

ولكن لا يجب أن تدرس هذه الأوقات وكأنها تجري في تسلسل زمني، لأن المجتمع وكل جزء منه يختص بالأوقات الثلاثة في آن معاً... ويصدق ذلك على الفرد، الذي يخرج ذاتيته إلى العالم الخارجي بالتزامن مع استبطانها كواقع موضوعي. وبعبارة أخرى فإن الوجود في المجتمع يعني المشاركة في هذه الديالكتيكية.[23] ومن ثم فالبناءات التقديرية ليست إذن مجرد انعكاس سلبي للبناءات الاجتماعية التي نبعت من وسطها، فهي تتمتع بنوع من الاستقلالية عن جذورها الاجتماعية، بل لها القدرة على التأثير فيها؛ فالأفعال "المنتجة" تتحول إلى "مِنتِجة" بعد حين وأما المجتمع فهو نتاج إنساني وواقع موضوعي في الوقت نفسه.[24]

وهذا ما شخصه من قبل عالم الاجتماع الألماني جورج زيمل George Simmel عند تحليله للثقافة في عمليتين: تتمثل الأولى في استقلالية الأشياء عن ظروف نشأتها الموضوعية،

---

[21] بورديو: مرجع سابق، ص 129-138.

[22] هذه اللحظات الثلاثة يحددها الكاتبان على النحو الآتي: 1- Internatlization -2 objectivation -3 ecternalization.

[23] Berger, P. L. and Luckman, T.: The social construction of Reality, London: Penguin Books, 1967, p. 149.

[24] المرجع نفسه، ص 78-79.

وتتمثل الثانية في الشكل أو الصورة التي يجسد فيها الأشخاص بطرائق متباينة الواقع الاجتماعي، ومن ثم كان موضوع دراسته المركزي متمثلاً في العلاقات الغامضة والصعبة الكائنة بين الموضوعية والذاتية، وبين المضمون والشكل، وبين النظرة المنطقية والنظرة العاطفية، وبين وجهة نظر الرجل والمرأة. فالظواهر الاجتماعية -في رأيه- ظواهر نفسية، لكن تفاعل الأفراد مع بعضهم البعض يحولهم إلى مجتمع، أي إلى "وحدة بالمعنى الإمبريقي". إن المضمون -إذاً- ذو طابع نفسي: يتكون من غرائز، وميول، وحالات الأفراد وأهدافهم. ولكن تفاعل الأفراد تبعاً لأشكال اجتماعية معينة يحولهم إلى مجتمع. ومع ذلك يبقى البناء الاجتماعي لا يمكن فصله عن المحتويات النفسية اللصيقة بالواقع إلا بغية التحليل. ونتيجة لذلك، لا يمكن تفسير تكوين المجتمع بصفته واقعاً موضوعياً مستقلاً إلا انطلاقاً من ذاتية عناصره المكونة له.[25]

وأما الأسباني أ. بيريز-أغوط Perez-Agote فهو يفرق بين الزمن الظاهراتي (الفينومينولوجي) الذاتـي والزمن الورائي أو الموضوعي: "إن المنهج الظاهراتي عبارة عن زمن تحليلي، موجه لمعرفة تصورات واقع الفاعلين الاجتماعيين وتحديد أنماط سلوكهم، وهو ما يمثل جزءاً من الواقع. أما أن يكون لتصورات كل عصر حياة مستقلة، وأن تكون محددة وليست محددة، وبدون أصل تاريخي، ولا آليات إنتاج وإعادة إنتاج، ولا بناءات للمعقوليات؛ فتلك هي المثالية".[26] وهذا يعني أننا بحاجة إلى زمن ثان تحليلي بغرض دراسة الظروف التاريخية-الاجتماعية لإنتاج التصور وإعادة إنتاجه. إنه زمن التحديدات البنائية الموضوعية والآليات الاجتماعية.[27] ومن ثم، فإن الواقع وتصوراته هي عناصر أساسية لفهم الحياة الاجتماعية وتفسيرها. ومع ذلك فعلى الرغم من علاقتهما المتبادلة المشكلة للواقع الاجتماعي، فإنهما مختلفان من الناحية التحليلية. ومن ثم، فقد يكون من المفيد إقامة ثنائية بين البعدين، وذلك لتمكيننا من دراسة طبيعة العلاقة التي تربط بينهما ومدى هذه العلاقة وآثارها في بناء الواقع الاجتماعي. إن هذه الاستراتيجية التحليلية تفترض أن يكون البعدان، (الموضوعية والذاتية)، ممكنين على حد سواء؛ ولكنهم -كما أشار ماكس فيبر في حالة المادية والروحانية- لا يصلحان إلا في العمل التمهيدي، أما إذا أردنا أن يكون هدفاً

[25] Moya, Carlos y Otros (ed.): Escritos de Teoria Sociologica, Medrid: CIS, 1992, pp 314-315, 746.

[26] Perez-Agote, A,: La Sociodad y lo Soxial, Bilbao: Univ. Paris vasco, 1989, pp. 145-146.

[27] المرجع نفسه، ص 147.

للبحث، فكلاهما غير مناسب لخدمة الحقيقة التاريخية.[28] وهذا لأنه، وعلى الرغم من اعتراف فيبر في نهاية كتابه الشهير: **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، "يعجز الإنسان الحديث عن تصور المدى الفعلي لتأثير الأفكار الدينية على السلوك في الحياة، والحضارة..."، فإنه لم يكن ينوي استبدال التصور الأحادي "المادي" للثقافة والتاريخ بتصور أحادي "روحي" مناقض، فكلاهما ممكن، وإنما أراد فقط بعمله هذا وصف العلاقات التي تشير لا محالة إلى تأثير الأفكار الدينية في الحياة "المادية" للثقافة عموماً والأفكار البروتستانتية في كل ما يميز الحضارة الحديثة خصوصاً.

وتجدر الإشارة هـنا إلى أن ماكس فيبر لم يكن منصفاً ولا جاداً في معالجته للإسلام عبر تعليقاته المتناثرة حول: نشأة الإسلام، وشخصية النبي ﷺ، وفكرة الله ﷻ والإنسان في الإسلام، والإسلام السني والتصوف، ومسألة الحكومة الوراثية، وتدهور الدولة العثمانية وسقوطها... وذلك بخلاف ما فعل عند معالجته لليهودية والمسيحية. فهو -عند براين تيرنر- من أوائل علماء الاجتماع الذين تخلوا عن تصوراتهم الفلسفية عندما أبدى ملاحظاته حول الإسلام.[29]

وختاماً لهذا العرض يمكن التذكير بأن مشكلة هذه الثنائية تعبر بالضرورة عن الصراع المزمن -والمميز للفكر الاجتماعي الغربي- بين العقل والدين، والحس والتصور، والواقع والقيمة، والموضوع والذات. إن هذه الثنائية القطيعة بين الموضوع والذات التي تمثل الميزة الرئيسة للعلوم الإنسانية بل لأي نوع من أنواع المعرفة في الحضارة الغربية أصبحت منذ مدة مهيمنة على الفكر العالمي، ومنه العالم الإسلامي الذي أصبح معظمه تابعاً ومقلداً، بل ومتحمساً لها في بعض الأحيان. ومن ثم، فقد تجد من المفكرين الاجتماعيين المسلمين والمدرسين للمواد الاجتماعية، وذلك على المستويين النظري والمنهجي. بينما الأصل في المنطلقات المعرفية المؤطرة للفكر الاجتماعي في العالم الإسلامي أنها تنفي هذا التناقض. فمصادر الفكر الإسلامي (بناءً على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالمصطلح الشرعي) تقرر تجاوز تقرير الحقائق إلى تقويمها، حتى تستوجب إتباع تشخيص الواقع الاجتماعي بتقويم هادف له: "إن إضفاء الصبغة الإسلامية على العلوم الاجتماعية لا بد أن يبين العلاقة بين الواقع المدروس والنموذج الإلهي المناسب له، كما أن تحليل ما هو كائن

---

[28] Fernando Sobrado, J.M,: La Busqueda del Objecto, la Eterna Cuestion de la Sociologia, Madrid: "R.E.I.S", N° 67, 1994, P. 120.

[29] Weber, M.: La Etica Protestantey el Espiritu del Capotalismo, Barcelona: Orbis, 1985, p. 261.

ينبغي أن يأخذ بعين الاعتبار ما ينبغي أن يكون."[30] ثم إن النموذج الإليهم -كما يضيف عليه الدكتور إسماعيل الفاروقي- ليس غائباً منقطع الصلة بالواقع، إنه واقعي بمعنى أن الله تعالى قدر احتواء الواقع إياه، فله نوع من الوجود الفطري غرسه اله برحمته في الطبيعة الإنسانية فرداً أو جماعة أو أمة بوصفها تياراً مستمراً للوجود يستخرجه العمل المعنوي إلى حيز الفعل والتاريخ. ولهذا فإن كل تحليل عملي إسلامي يجب أن يحاول كشف هذا النموذج الإلهي الموجود بالقوة في الشؤون الإنسانية وإبراز ذلك الجزء الفعلي منه وكذا الكشف عن عوامل تحقيق اكتمال عملية الاحتواء أو فاعليتها.[31]

ثم إن المسؤولية الأخلاقية، في المنظور الإسلامي، تجعل المسلم يراجع نفسه دائماً ولا يقبل بواقعه المتخلف ولا بتقصيره في أدائه، لأن مبدأ الاستخلاف في الأرض المقرون بالتسخير الإلهي لسائر الكائنات قد أسس له حرية الإرادة بجعله مسؤولاً مسؤولية شاملة ومتميزة بمنية أساساً على العلاقة التوحيدية الإيمانية بالله.

إن هذا النمط من المسؤولية لا يمكن إلا أن يؤسس نموذجاً متميزاً من الإنسان ومن الحضارة، كما لا يمكنه إلا أن يدفع الباحث الاجتماعي المسلم إلى العمل على تحقيق ما استطاع من النمط الاجتماعي المثالي باستمرار، ولذا فهو لا يعرف الحياد الأخلاقي، لأن القواعد الأخلاقية (التي تحددت في الإسلام وفق خطاب الوحي الإلهي) هي أساس بقاء الأمم واستمرار الحضارات.

بين البناء والفعل الاجتماعيين

إن المعضلة الثانية التي تواجه علم الاجتماعي مشكلة العلاقة بين البناء الاجتماعي والفعل الاجتماعي، ويمكن تلخيصها في التساؤل الآتي:

إلى أي حد نكون فاعلين اجتماعيين مبدعين نبني ونراقب بفاعلية ظروف حياتنا؟ أم هل أن الأمر على العكس من ذلك، حيث إن جزءاً كبيراً مما نقوم به هو نتيجة البناءات الاجتماعية التي نحن مجرد حاملين لها؟

لقد أثار هذا التساؤل وجهات نظر حادة صنفت تحت عدة تسميات من بينها: الجبرية والتعاقدية الاجتماعية.

---

[30] إسماعيل راجي الفاروقي: "إضفاء الصبغة الإسلامية على العلوم الاجتماعية"، في كتاب: العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية، جدة: جامعة الملك عبد العزيز، 1984، ص 32.

[31] المرجع نفسه، والمعطيات نفسها.

إن المنظور الأول: الجبري يذهب إلى"دراسة البناءات الاجتماعية والتوجهات اللاشخصية التي يكون فيها الأفراد مجرد حاملين لقوى غريبة عن ضمائرهم وإرادتهم."[32]

أما المنظور الثاني: الذي يمكن تسميته تبعاً للإسباني لامو دي اسبنوسا Lamo de Espinosa بـ"التعاقدية الاجتماعية" (Contractualismo Social) ، فهو يرى أن "كل الحياة الاجتماعية عبارة عن مجرد بناء ذاتي أو بينذاتي مقام بحرية".[33] فالمنظور الجبري يركز على الطابع الخارجي والقدرة القهرية للحدث الاجتماعي الدوركايمي: "إن هذا النوع من السلوكيات والأفكار (القواعد القانونية والأخلاقية، والاعتقادات الدينية، والأنظمة المالية... إلخ) ليست خارجية عن الفرد فقط، بل تتمتع أيضاً بسلطة إلزامية وقهرية تجعلها تفرض عليه أراد أم لم يرد"،[34] بحيث إنه إذا حاول الخروج عنها تقاومه بشدة. وأما إذا كان متفقاً معها، فإنه لا يكاد يشعر بقهرها أصلاً. وما يسميه دوركايم "قهراً" يعده برغر تبنياً أو استبطاناً وامتلاكاً لواقع المؤسسات الاجتماعية الموضوعية، فهو يقول: "يواجه الفرد المؤسسات بوصفها معطيات من عالم موضوعي خارجي عنه، ليحولها إلى معطيات لوعيه الشخصي بعد استبطانها".[35] وكما سبق، فإن جميع المحاولات الاستبطانية الحدسية مرفوضة عند الفيزيقيين ومن بعدهم الوضعيين.

أما التعاقدية الاجتماعية فهي على العكس من ذلك، ترفض هذه الحتمية الاجتماعية مركّزة تحليلها على الفعل الاجتماعي بالمعنى الفيبري.

ومما يزيد الطين بلّةً تحت أرجل هذه الثنائية هو الاختلاف حول ماهية البناء الاجتماعي نفسه، وما إذا كان الفاعل الاجتماعي يقتصر على الفرد أم يتعداه ليشمل أيضاً الجماعات مثل الحركات الاجتماعية وغيرها.

وعادة ما يقصد بالبناء الاجتماعي في معناه الضيق، مجموعةُ النظم أو شبكةُ العلاقات الاجتماعية، مع التفاوت في تحديد أطراف هذه العلاقات. هل تربط بين مراكز اجتماعية، جماعات أو أفراد، أو بين الكل؟. وقد أضاف بعض الكتاب الثقافة (المؤسسات الذاتية والقيم والمعايير المشتركة التي تتجسد في ثقافة وطنية أو فرعية)، وأضاف البعض الآخر مثل اسبنوسا: الأشياء المادية أو المشيئة كالعمارات، والمدن، والحضارة،...إلخ.[36]

---

[32] Jimenez Blanco, J. & Moya, C.(eds): Teoria Sociologica Contemporanea, Madrid: Tecnos, 1978, p. 465. in: Fernandez Sobrado, M.: op., cit., p.120.

[33] المرجع نفسه، ص 120.

[34] Durkheim, E: Las Regulas del Metodo Sociologico, p. 38.

[35] Berger, P.L.: مرجع سابق، ص 34.

[36] Fernandez Sobrado, J.M.:

أما فيما يخص الفاعلين الاجتماعيين، فإن بعض المقاربات النظرية التي تفرعت عن السلوكية الاجتماعية (Social Behaviourism) مثل التفاعلية الرمزية، تؤكد أن هؤلاء هم الأفراد. وهو ما أشار إليه فيبر بقوله: إن الفعل الاجتماعي لا يوجد إلا بوصفه سلوكاً لشخص واحد أو عدة أشخاص منفردين، إلى درجة أنه يصبح من المناسب، بل من الضروري دراسة التشكيلات الاجتماعية (الدولة، والتعاونيات، والمؤسسات... إلخ.) وكأنها أفراد، سواء كان ذلك لأغراض معرفية أو تطبيقية، وذلك على الرغم من أنه هذه الأخيرة تعد بالنسبة للتأويل الاجتماعي تطوراً وتشابكاً لأفعال محددة يقوم بها أشخاص منفردون.[37] أما الفرنسي آلان توران Alain Touraine ، فقد رأى -في معرض حديثه عن علم اجتماع الفعل- أن الفاعل الاجتماعي كائن جماعي (الحركات الاجتماعية).[38]

وعلى العموم، فقد أبرزت نتائج بحوث مختلف المدارس السلوكية الاجتماعية (السلوكية المتعددة، والتفاعلية الرمزية، ونظرية الفعل الاجتماعي...) مفاهيم شهيرة منها: التقليد، والاختراع، والإبداع، والاتجاه، وتعريف الوضعية، والأنا -المرآة... وأما منظرو الفعل الاجتماعي على الخصوص، فقد تابعوا تطوير "النموذج المثالي" وسيلة توفر الدقة للمنهج المقارن.[39]

وأما فيما يتعلق بالعلاقة بين الفعل والبناء الاجتماعيين، فإن هناك محاولاتٍ توفيقية إدماجية للقطبين، تحاول إعادة بناء شبكة المفاهيم والنماذج الخاصة بالبناء (نسق، ونظام) والفعل بغية تحقيق معرفة موحدة لما هو منسجم وغير منسجم مع الواقع الإنساني، وفهم (وتفاهم) مختلف التنظيمات الاجتماعية وتجاوز التناقضات المنهجية العقيمة. ومن بين هذه المحاولات تلك المتجسدة فيما يسمى بالعمليات التوحيدية: "العادة"(Habitus) عند بورديو، "والعرضية المزدوجة" عند لوهمان Luhmann ، و"نظرية الهيكلة" أو "ازدواجية البناء" عند جدنز A.Giddens التي سنفصل فيها الكلام بعض الشيء:

يرى جدنز أن الفعل والبناء بعدان يمثلان وجهين لعملة واحدة، ومن ثَم لا يمكن دراستهما منفردين، فهما يشكلان ثنائية كاملة. وتتلخص نظريته فيما يأتي:

"تتكون البناءات الاجتماعية من أفعال وعلاقات إنسانية تزودها بنظامها وتكرارها عبر مراحل زمنية ومسافات مكانية. وهكذا فإن أفكار إعادة الإنتاج الاجتماعي تكون في

---

[37] Weber, M.: Economia y Sociedad, Mexico: F.C.E., 1979, P. 12.

[38] Fernandez Sorado, J.M.: ، مرجع سابق، ص 121.

[39] Martendale, Don: ، مرجع سابق، ص 627.

التحليل الاجتماعي وثيقة الارتباط. ويجب أن نفهم المجتمعات الإنسانية عمارات يعاد بناؤها في كل مرة بنفس اللبنات المكونة لها. إن أفعالنا جميعها، تتأثر بالخصائص البنائية للمجتمع الذي ننشأ ونعيش فيه؛ وفي الوقت نفسه، نعيد إنتاج (وإلى حد ما نعدل أيضاً) هذه الخصائص بأفعالنا."[40]

إن الكائنات البشرية هي صانعة التاريخ والمجتمع، لكن عملها هذا يتم بشروط وظروف خارجية. وبكلام آخر، إن الفاعلين الاجتماعيين، ببنائهم لعالمهم، يشيدون جدران "سجنهم"، أي أنهم يسهمون بفعالية في أسر أنفسهم (كما ذهب إلى ذلك بيتر برغر)، وإن لم يكن ذلك بصفة نهائية ومطلقة. لأن إمكانيات التفكير الاجتماعي، والمفاجآت، والقدرة على التعديل والتغيير، تسمح بدخول هامش الحرية إلى الحياة الاجتماعية. ولكننا إذا انطلقنا من مقاربات "جبرية" سنخلص إلى القول بأن الإنسان نتاج للمجتمع. وعلى العكس من ذلك، فإذا انطلقنا من مقاربات "تعاقدية اجتماعية" فسنصل إلى نتيجة مفادها أن المجتمع نتاج للكائنات البشرية. إن كلا المقاربتين ممكنتين، لكن بما هما نقطة انطلاق فقط، ومن ثم فهما غير ممكنتين البتة إذا تحولتا إلى هدف نهائي للبحث: فالزمن "الجبري" يجب أن يستكمل بالزمن "التعاقدي".[41]

---

[40] Giddens, A: Sciologia, Madrid: Alianza Ed., 1989, p. 53; Moya, Carlos y Otros(Comp.): Escritos de Teoria Sociologica, Madrid: CIS, 1989, 1992, pp. 367-370.

[41] Fernandez Sobrado, J.M.:، مرجع سابق، ص 122.

أما الفكر الاجتماعي الإسلامي الذي يجب أن يصدر في ثباته وتطوره عن توجيهات الوحي الإلهي وعن قراءة جادة له وللكون معاً، فإنه مع إقراره بسنن المجتمع الثابتة وقوانينه المحكمة والضابطة لمختلف ظواهره، فإنه ينفـي عنها استقلاليتها وقداستها، بل يؤكد - خلافاً للفكر المادي- أن هذه السنن والقوانين ليست من لوازم ذات المجتمع بل هـي مقدرة وموزونة بحكمة الله تعالى. ثم إن هذه المرجعية الإلهية الأولى لا ينبغي أن تفسر على أنها جبرية قاهرة لحرية الإنسان وفاعليته. فإذا كان الإنسان خلق بفعل إلهي، فقد كرم منذ نشأته بمادة وعقل وروح، ثـم استخلف في الأرض ليخبر بين الارتقاء والانحطاط. ولا يعقل استخلاف وتخيير ولا تكليف بدون حرية. وأحسب أن قضية هل الإنسان مخير أم مسير قد نالت0 حقها وزيادة في الفكر الإسلامي، ويمكن الرجوع لأمهات كتب أهل السنة والجماعة لمزيد من التفصيل.

وأخيراً تجْدر الإشارة إلى أن الاستخلاف هو استخلاف رعاية وإعمال وإدارة وتسخير، أصبحت بها المخلوقات جميعها بإمرة الإنسان. ومنطلق الاستخلاف لدى الفرد المسلم يحدد غاية مطالب المخلوقات الفطرية ويرشدها، فتصبح بذلك مطالب سعي إلى الخير وإلى الرعاية وإلى الإعمار، أي تسخير الكون والكائنات لما فيه الخير. فالإنسان المستخلف (المسلم) تختلف نظرته لنفسه، وللكون والوجود والحياة عن نظرة غيره التي عادة ما تقوم على أساس القهر والتصادم والصراع والقلق والإفساد للكون والآخر وللنفس: ﴿ومن أعرض عن ذِكْرِي فَإن له معِيشةً ضنكاً﴾ (طـه: 124). لهذا كان هذان المنطلقان مهمين لبيان سلامة أول خطوة من خطوات التعمير والاستخلاف، إلاّ وهي التسخير لأجل العبادة (في شمول مفهومها).

بين الكلية (الجمعية) والذّرية (الفردية)

إن الثنائية الثالثة التي تثير جدل علماء الاجتماع وثيقةُ الصلة بالمعضلة السابقة وتتمثل في الصراع بين الاتجاهين الكلي (الجماعي) والذري (الفردي). إن هذه المفارقة تستلزم إحياء المواجهة الكلاسيكية بين "الاتجاه الواقعي" و "الاتجاه الاسمي" في علم الاجتماع. ويبحث هذا الصراع في أسبقية الوجود بين الفرد والمجتمع، أي بين أنصار أصالة المجتمع وأنصار أصالة الفرد.

فالواقعيون ينفون وجود الفرد خارج الجماعة لأن هذه الأخيرة أسبق وجوداً وتاريخاً من الفرد، ومن ثَم فإن ظواهر مثل الدين واللغة وغيرهما من النظم منبثقة من طبيعة المجتمع،

وليس وجودها متعلقاً بوجود الأفراد وتفكيرهم، بل هي واقعية وشيئية تدرس على أساس أنها حقائق موضوعية خارجية ومنفصلة عن مشاعرنا الداخلية وأفكارنا الخاصة ومبلغ انعكاس الذات وارتباطها بها.[42]

أما "الاسميون" فهم يؤمنون -على العكس من ذلك- بالفردية المطلقة، ويذهبون إلى القول بأن الفرد أسبق في الوجود من المجتمع وهو النواة والمحرك لكل نشاط اجتماعي، ومن ثم فهم يقررون استقلالية الفرد الذاتية. ومن جهة أخرى، فهم يذهبون إلى أن نظم المجتمع وظواهره المختلفة هي مجرد "أسماء" (ومن هنا أتت تسمية مذهبهم) اصطُنِعت للتعبير عن ماهية الوضعيات الفردية ولا وجود لها بالمعنى الاجتماعي الواقعي.[43] فالمجتمع عبارة عن خيال ولا يوجد في الواقع سوى أفراد متفاعلين. وقد صنف هؤلاء ضمن الاتجاه الوضعي الحديث الذي هو اتجاه ذري تحليلي. وأنصاره كمثل الذين لا يرون الغابة، بل يرون أشجارها فحسب، حسب تعبير محمد عارف؛ فالمجتمع بالنسبة لهم مجرد جمع من الأفراد وتجميع لأفعالهم الاجتماعية، بحيث ليس هناك وراء ذلك حقيقةٌ موجودة تسمى مجتمعاً. وأما ثقافة المجتمع فهي مجرد تجميع لسمات تقوم في منطقة معينة وفي زمن محدد.[44] وإذا كانت قواعدهم المعرفية هذه وما يترتب عنها من قواعد منهجية قد تسمح لهم بدراسة بعض مظاهر الواقع الاجتماعي الذرية، فإن دراستهم للبناءات الاجتماعية والثقافية الواسعة النطاق قد أوقعتهم في ورطة: "فإما أن يتجاوزوا عن بعض القواعد المعرفية والمنهجية التي يمليها عليهم الاتجاه الوضعي، وإما أن يقتصر مجال دراستهم على تلك الظواهر المحسوسة ذات النطاق الضيق".[45]

وانعكست هذه الآثار على أنصار طرفي هذه الثنائية، إذ يذهب "الكليون" (Holists) إلى أن خصائص الجماعات والفئات والمؤسسات الاجتماعية هي هيئات لها وجود خاص وتتمتع باستقلالية ذاتية خارج الأفراد الذي يكونونها، في حين يميل أنصار الذرية المنهجية إلى الاعتقاد بأن الظواهر الجماعية والمؤسسية تفسر بالسلوك الفردي الذي يكون في أغلب الأحيان إرادياً ويحمل معنى ذاتياً عند أصحابه.[46] ومن جهة أخرى، فإن تركيز هؤلاء على

---

[42] اليونيسكو: معجم العلوم الاجتماعية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975، ص636-637.

[43] المرجع نفسه، ص 40.

[44] محمد عارف، مرجع سابق، ص. 363.

[45] المرجع نفسه، ص 365.

[46] Jimenez Blanco, J. & Moya, C:، مرجع سابق، ص 465.

تأكيدات فيبر حول الفعل الاجتماعي ذي الطابع الفردي، يحول ميدان الأفعال الجزئية (micro-sociological) (الحياة اليومية، والتجارب العادية...) إلى مستوى التحليل الأوحد الممكن، كما حدث مع مختلف المقاربات التي تلتقي مع هذا المنظور الفردي مثل التفاعلية الرمزية، والظاهرتية (الفينومنولوجيا) والأنثوميثودولوجيا.[47]

ولكن هناك من الكتاب من حاول -مثل بيتر برغر P. L.Berger -تجاوز هذين المنظورين مقرراً أنه إذا كان انصهار الفرد في الجماعة إمبريقياً ومستحيلاً نظرياً وإن كان ذلك بسبب التنوع البيولوجي للأفراد، فإنه لا وجود لتنشئة اجتماعية ناجحة دون وجود تماثل بين العالم الموضوعي للمجتمع والعالم الذاتي للفرد، بل إن استمرارية المجتمع مرهونة بمدى نجاح هذه العملية.[48]

وفي السياق تأتي فكرة الخيال الاجتماعي (Sociological Imagination) التي قال بها رايت ميلز Wright Mills عام 1959 من أجل الربط بين "مستوى المجتمع أو البناء الاجتماعي ومستوى الفرد، وذلك انطلاقاً من مسلمة أساسية مؤداها أن حياة الفرد أو تاريخ المجتمع لا يمكن فهم أي منهما دون فهم الآخر وإدراك العلاقة التي تربط بينهما. فإذا كان الأفراد لا يملكون القدرة على فهم العلاقة بين الإنسان والمجتمع، أو بين تاريخ الإنسان وتاريخ المجتمع، أو بين الذات والعالم المحيط بها، فإنـهم بحاجة إلى مجموعة من المهارات العقلية تمكنهم من تكوين فكرة جلية عما يدور حولهم وما سوف يحدث لهم تأثراً بهذا العالم. هذه القدرة هي ما أطلق عليها رايت ميلز عبارة "الخيال السوسيولوجي."[49]

ولذلك يقترح رايت ميلز على الباحثين الذين يقررون استعمال هذا الخيال أن يكونوا "حرفيين مهرة": "ابتعدوا عن كل عملية صارمة... تجنبوا تقديس المنهج والتقنية...، ليكن كل فرد هو المرجع المنهجي والنظري لنفسه؛ والنظرية والمنهج مجرد جزء من ممارسة المهنة... كونوا عقولاً تواجه بنفسها مشاكل الإنسان والمجتمع."[50]

ومع ذلك، تبقى مثل هذه المحاولات التوفيقية محاولات نقدية غير أصلية للاتجاهين معاً مهما بلغت حدتها، لارتباطها أصلاً بمرجعيتها الأيديولوجية المتوترة والمتأصلة في الفلسفة

---

[47] Fernandez Sorbrado, J.M.:، مرجع سابق، ص 123.

[48] Berger,P.L.:، مرجع سابق، ص 32-33.

[49] أحمد زايد: علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية، القاهرة: دار المعارف، 1981، نقلاً عن:
Mills, W.:The Sociological Imagination, Oxford Univ. Press, 1959, p.5.

[50] Moya, Carlos y Otros (ed)، مرجع سابق، ص 333.

اليونانية التي تتميز بنـزعتها العلمية المادية التي تفصل بين الواقع والعقيدة، فهي مجرد تطوير لبعض المفاهيم الوظيفية أو الماركسية.

وعلى العموم، فإن معظمها جعل من تباد الانعكاسات بين الفرد والمجتمع محوراً مشتركاً، إذ إن فاعلية أحدهما دون الآخر تظل نسبية من حيث الغلبة. فإذا أمعنا النظر نجد أن كل المحاولات التقليدية أو التأليفية "لا تنفي فاعلية كل من الفرد والمجتمع بقدر ما تؤكدها من جانب وتنـزعها من الجانب الآخر، تبعاً لمتطلبات الموقف الأيديولوجي؛ فاليسار يؤكد فاعلية المجتمع من خلال اعتماده البعد الاقتصادي (بالنسبة للكلاسيكيين) والسياسي والثقافي (بالنسبة للمحدثين) وانعكاسه على الأفراد، ولكنه ينفي ذلك حينما يستهدف تغيير المجتمعات من خلال الصراع مؤكداً بذلك فاعلية الأفراد... واليمين الجديد يؤكد فاعلية الفرد حينما يستهدف لفت النظر إلى فاعلية الذات والوعي،... إلخ، ولكنه في الآن ذاته يؤكد فاعلية الأبعاد الاجتماعية وانعكاساتها أيضاً على الأفراد".[51]

وهكذا، يستمر الصراع في علم الاجتماع بين الاتجاهين "الجماعي" و "الفردي" معيداً إنتاج الثنائية الأيديولوجية: "الاشتراكية" و "الليبرالية"، المتجذرة في أعماق الفلسفة الاجتماعية الغربية؛ مما قد يجعلنا نعي أن الصراع أيديولوجي، ومن ثّم نقر بأهمية المرجعية الحضارية في علم الاجتماع خاصة والعلوم الإنسانية عامة. وتجدر الإشارة هنا إلى أنه ليس من المستبعد أن دافع الاعتقاد بأصالة المجتمع أو الفرد هي المسائل الحقوقية التي جعلت البعض يفكر في سبل التضعيف النظري والعملي للأنظمة الفردية (التي حملوها مسؤولية ظلم الأكثرية للأقلية)، محاولين التمسك بأدلة فلسفية ومن علم النفس لتصبح رصيداً علمياً لأصالة المجتمع وتبعية الفرد وفرعيته، وذلك بهدف صيانة الحقوق السياسية والاقتصادية والقضائية لأكثرية المجتمع من أن تصبح معرضاً لتعدي الأقلية"،[52] والبعض الآخر يفكر في طرق التضعيف النظري والعملي للأنظمة الشمولية (الاشتراكية والشيوعية) فحملوها مسؤولية التخلف والاستبداد. والموقف الإسلامي العام في هذه المسألة الحقوقية محكم وواضح جداً، فهو يعتمد على قاعدة لا إفراط ولا تفريط، مقيداً السلطة المطلقة للدولة والحرية المطلقة للفرد.

ومع ذلك فقد نجد في أوساط المفكرين المسلمين بعض الآثار لإشكالية أصالة الفرد أو المجتمع، وذلك من خلال الجدال الدائر بين أصحاب الاتجاه الاجتماعي والاتجاه الفردي،

[51] محمود البستاني: مرجع سابق، ص 85.

[52] محمد تقي مصباح اليازدي: النظرة القرآنية للمجتمع والتاريخ، بيروت: دار الروضة، 1996، ص 31.

الذين اختلفوا في تأويل بعض آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة المتعلقة بموارد استعمال كلمات مرادفة لكلمة "المجتمع" (التي لم تستعمل في القرآن الكريم)، وعلى رأسها كلمة "الأمة".

لقد اختلفوا في تقدير وحدة وجود المجتمع ومن ثَم أصالته. فيذهب فريق منهم إلى الاعتقاد بالوجود الحقيقي للمجتمع (الأمة) وأصالته معتمدين في ذلك على ما تنسبه بعض الآيات القرآنية لـ"لأمة" من أعمال خاصة وأنماط سلوك معينة مثل: الهداية، والعدل، والتكذيب، والقيام، والتلاوة، والإيمان، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفعل الخير، والعدل والاقتصاد (الأعراف: 159، 181؛ المؤمنون: 44؛ آل عمران: 113؛ المائدة: 66)، ومن كون "الأمم "أهلاً للثواب والعقاب ولك ل منها موت خاص وحياة خاصة (يونس: 47؛ غافر: 5؛ الأعراف: 24؛ يونس: 49؛ الحجر: 5؛ المؤمنون: 43)، فضلاً عن نسبة بعض الآيات العملَ الصادر من أحد أفراد المجتمع كله (قصة عقر ناقة ثمود: القمر: 29؛ الأعراف: 76).

أما الفريق الثاني فيرى أنه ليس صحيحاً من وجهة النظر القرآنية القول بأن المجتمع (الأمة) يصبح منشأً لآثار معينة، وله أعمال تمتد عواقبها وتبعاتها لتشمل جميع أفراد المجتمع. فالآيات القرآنية كأي محاورة معرفية أو خطاب عقلي تؤكد تعميمات، وإذا كانت هناك استثناءات فإنها توضحها، ثم إن الدين الإسلامي عموماً يتضمن "محكمات" تعد من ضروريات الدين ولا يرتفع إليها أي شك، وفيه أيضاً "متشابهات" يجب تفسيرها وفهمها على أساس تلك "المحكمات". ومن أوضح المحكمات في هذا المجال أصل المسؤولية الفردية عن الأعمال: ﴿ألا تزر وازرةٌ وزر أُخرى . وأنْ ليس للإنسان إلا ما سعى . وأن سعيه سوف يرى . ثُم يجزاه الْجزاءَ الْأوفى﴾ (النجم:38-41).

وتبعاً لذلك يقترح مالك بن نبي في معرض حديثه عن حل مشكلة الحضارة حل مشكلة الإنسان أولاً، الذي يؤثر في المجتمع بثلاثة مؤثرات: فكره، وعقله وماله. مما يجعل فكرته الدينية معنى (الجماعة) ومعنى (الكفاح) -منوطة بتوجيهه في نواح ثلاث: الثقافة، والعمل، وراس المال.[54] ولهذا يؤكد أن قضية التغيير تكمن في أنفسنا، في الإنسان الذي إذا تحرك، تحرك معه المجتمع والتاريخ، وإذا سكن سكن المجتمع والتاريخ وفقاً لقوله تعالى: ﴿إن الله لا يغير ما بقومٍ حتى يغيروا ما بأنفُسِهم﴾(الرعد: 11). هذا هو المعنى العام للفاعلية

[54] المرجع نفسه، ص 103-121.

وشرطها الأول المحدد لموقف الإنسان إزاءها بصفته صانعاً للتاريخ ومحركاً له. "إن علينا أن ندرس أولاً الجهاز الاجتماعي وهو الإنسان، وليست الأدوات ولا الإمكانيات الأخرى."[55]

ومع ذلك، فإن مالك بن نبي يلاحظ أنه "إذا توجهنا إلى الفرد لكي نعالجه على أنه مصدر الصعوبات والمشكلات، التي تنشأ في المجتمع ويعود تأثيرها فيه وفي أسرته وأولاده، فإنه ينبغي لنا أن نلاحظ أن قيمته تتضمن معادلتين: معادلته بصفته إنساناً، أي معادلته كائناً طبيعياً خلقه الله ووضع فيه تكريمه ﴿ولَقَد كَرمنا بِني آدم﴾ (الإسراء:70)، وهذه المعادلة لا تمسها يد التاريخ بتغيير، ومعادلته كائناً اجتماعياً، وهي التي تكون ميزة الفعالية فيه وتعلي من قيمته الاجتماعية في ظروف معينة. وهذه المعادلة تعترضها طوارئ التاريخ وعوارض الزمن... ولو أننا قد صححنا معنى الإنسان في أذهاننا، إذن لأدركنا مباشرة السبب في أنه يحرك التاريخ أحياناً، وأحياناً أخرى لا يحرك ساكناً، في حين أن الإنسان في كل الظروف هو الإنسان الذي كرمه الله ﷻ. (وهذا يجبرنا على أن نقدر أن معادلتي الإنسان بقيمتيه) هي التي تحدد فعالية الإنسان. إنسان في جميع أطوار التاريخ لا يتغير فيه شيء، بل تتغير فعاليته من طور إلى طور. وهذا يعني أن شخصيته ليست بالبسيطة، وإنما هي مركبة تشتمل على عنصر ثابتٍ يحدد كيانه إنساناً، وعنصر متغير يحدد قيمته كائناً اجتماعياً".[56]

ولكننا نعتقد، انطلاقاً من مرجعيتنا الحضارية الأزلية، أن المشكلة لا تكمن في فاعلية المجتمع أو الفرد (بتيهها الفلسفي المتعلق بأسبقية الوجود وأولوية التأثير) بقدر ما تكمن في فصل العقيدة عن كليهما، مثل ما يشترك في ذلك طرفا الثنائية -كما مر بنا- : "ليكن كل فرد هو المرجع المنهجي والنظري لنفسه"، أو "فإن ظواهر مثل الدين واللغة وغيرهما من النظم منبثقة من طبيعة المجتمع وليس وجودها متعلقاً بوجود الأفراد وتفكيرهم أو أي قوة خفية، بل هي واقعية وشيئية تدرس كحقائق موضوعية"... إلخ؛ بينما الأصل أن كليهما مرتبط بالرسالة الإلهية، وأن الإخفاق في التعامل مع أحدهما أو كليهما ناتج عن ضعف الارتباط بالعقيدة ومنهجها الرباني: "فالدنيا لا ينظر إليها على أنها صدفة عادية... ولكن على أنها وحدة إيجابية تامة بذاتها، لهذا فقد اتسم المنهج الإسلامي للحياة البشرية بالواقعية

---

[55] مالك بن نبي: تأملات، دمشق: دار الفكر، 1991، ص 129.

[56] المرجع نفسه، ص 27، وكذلك ص 134-135.

والاستجابة لطبيعة الإنسان، وطبيعة الظروف التي تحيط بحياته في الكون".[57] وهذا يعني افتراض محورية الإيمان بالله ﷻ بدلاً من محورية كل من الفرد والمجتمع لأن كليهما حادث مخلوق لله تعالى. وطبيعي أن تكون لكل منطلق من المنطلقات السابقة، سواء بالنسبة للتصور الغربي أو الإسلامي، مفاهيمه ومنهجيته وتطبيقاته وتحليلاته.

بين التحليل الجزئي والتحليل الكلي

يعد جورج غرفيتش G. Gurvitch من الأوائل الذين تعرضوا بجدية لمشكلة التحليل الجزئي والتحليل الكلي وإمكانية الجمع بينهما. وما زالت هذه الثنائية تثير نقاشاً واسعاً، خاصة في أوساط علم الاجتماع الأمريكي. ولكن قبل الخوض في ذلك، يجب تحديد مفهوم الظاهرتين.

بداية، يجب توضيح ما إذا كان هذان المصطلحان يعبران عن حقائق إمبريقية، وماهية هذه الحقائق. أو أنهما على العكس من ذلك -وكما يرى جيفر ألكسندر G. Alexander، مفهومان تحليليان بدون مرجعية إمبريقية قد توحي بظهور مستويات داخل وحدات إمبريقية. وفي الحالة الأولى، قد يكون من المناسب معرفة إلى أي حد يقتصر النقاش في نهاية الأمر على إعادة إنتاج ثنائية "البناء والفعل" الكلاسيكية التي استعرضناها آنفاً.

ومع ذلك، هناك ميل نحو الجمع بين القطبين التحليليين والتوفيق بينهما. ومن المتحمسين لذلك، جورج ريتزر G.Ritzer وجيفري ألكسندر اللذان كانت محاولتهما ذات طابع نظري عام مبالغ فيه. وذلك بخلاف أعمال أخرى عرض بعضها لإشكالية الجزئي (Micro) والكلي (Macro) في المستوى التطبيقي وطبقها على موضوعات محددة مثل: دراسة الصراع ر. كولينس -R.Collins؛ وبعضها الآخر عندما حاول مؤخراً تحليل الفعل الجماعي والحركات الاجتماعية المعاصرة كما فعل ك. إدر K. Eder في مقال حديث له،[58] أو بعض المحاولات الأخرى التي وصفها ألكسندر نفسه "بالمراجعات النظرية" داخل كل من التقليد الكلي والجزئي، وفي المستوى الجزئي هناك محاولات كل من جوفمان Guffman لإعادة الاعتبار للاستراتيجيات الإبداعية للفاعلين الاجتماعيين لتحقيق البناء، وبكر Becker الذي انتقل في أعماله الأخيرة من نظرية في الانحراف

---

[57] سيد قطب: خصائص التصور الإسلامي، بيروت: دار الشروق، د. ت.، ص 57.

[58] Fernandez Sobrado, J.M.:

الاجتماعي (أقرب إلى الميكرو) إلى نظرية نسقية للإبداع؛ وفي المستوى الكلي هناك محاولات كل من سكوكبول Skocpol الذي أدخل العوامل الثقافية والدينية في نظرته البنائية، ومور Barrington Moore الذي عمد في أعماله الأخيرة إلى استبدال بالمتغير البنائي متغير الوعي، وكذلك هابرماس Habermas -زعيم مدرسة فرانكفورت النقدية- في نظرياته عن طبيعة المعرفة الإنسانية، ثم في نظرته للاتصال، التي درس فيها علاقة الاتصال بالسلطة في المجتمعات الرأسمالية المعاصرة، مقرراً أن "مجال الشرح لا يتوقف على مستوى عمومة المعرفة النظرية التي تخص بنية الحقيقة الخارجية التي يمكن النفوذ إليها من خلال الملاحظة، ولكن على معرفة البنيات العملية للحقيقة القابلة للفهم، أي حقيقة التأسيسات الرمزية المنتجة وفق قواعد".[59]

ونظراً لحداثة النقاش، فإن أهم ما يمكن استخلاصه حتى الآن هو تأكيد أن كلا من "الكلي" والجزئي" يمثل مستويات أفقية متداخلة للملاحظة، ولا يمكن التفريق بينهما إلاّ بغيةَ التحليل، وهو ما عبر عنه غورفيتش من قبل بقوله إن القاعدة العامة لعلم الاجتماع تدلنا على أن علم الاجتماع الجزئي المتقن يؤدي في النهاية إلى علم الاجتماع الكلي والعكس بالعكس.[60]

ومهما يكن مستوى التحليل "بينشخصيا" (Micro) ، على مستوى مجموعات بشرية واسعة (Macro) أو بين المستويين، فإن المعضلات النظرية التي يجب أخذها بعين الاعتبار والمظاهر والعمليات التي يجب بحثها هي على العموم، وإن اختلف مظهرها وطريقة دراستها تبعاً لمستوى التحليل المتبنى.

وقد يكون مرد آراء أنصار الاتجاه الكلي إلى الاتجاه النظري الخالص ومرد آراء الاتجاه المقابل إلى الاتجاه الإمبريقي الخالص. وقد نتج عن المواجهة الكلاسيكية بين الاتجاهين، أي بين المتحمسين للمحاولات ذات الطابع النظري العام والمتحمسين للمحاولات التطبيقية الجزئية، محاولات كثيرة اجتهدت في الربط بين الاتجاهين جمعها روبيرت ميرتون R. K. Mertonتحت اسم "النظريات الوسطى"، أي التي تتوسط الفكر النظري المجرد والحقائق الملموسة: "وهي محاولة قدمها ميرتون لسد الفجوة بين التجريدات النظرية العليا والقضايا

---

[59] - Kani de Esoubisa, E. y Rodriquez Ibanez, J.E.: Problemas de Teoria Social Contemporanea, Madrid: CIS, 1993, PP.40-41 وعبد الرحمن عزي: الفكر الاجتماعي المعاصر والظـاهرة الإعلامية الاتصالية / بعض الأبعاد الحضارية، الجزائر: دار الأمة، 1995، ص 12 و 131.

[60] Guvitch, G.: Las Marcos Sociales del Conocimiento, Venezuela: Monte Avila Eds C.A., 1969, P.32.

الإمبريقية الواقعية. فالنظرية الوسطى هي تلك التي تقع بين الفروض العاملة التي تظهر في الممارسات اليومية، والجهود التي تحاول أن تطور نظرية عامة لتفسير مظاهر السلوك الاجتماعي والتنظيم الاجتماعي. ومن أهم النظريات المتوسطة المدى في رأي ميرتون نظرية الجماعة المرجعية والحرمان النسبي ونظرية زمرة الدور."[61]

ومع ذلك، هناك ميل لدى أنصار الاتجاه الكلي نحو وصف هذه المحاولة بالجزئية وبكونها مجرد تطوير للمحاولات التطبيقية وتزيين لها، فهي في أحسن تقدير تتجاوز قليلاً العروض الإمبيريقية وتقوم على أساسها.

وجدير بالذكر هنا أن التصور الإسلامي لهذه القضية، وإن كان يؤمن بضرورة القضايا الكلية الأطروحة النظرية، يختلف عن الاتجاه النقدي الذي ينطلق من مقولات فلسفية مادية على الرغم من التلاقي معه نسبياً في موقفه الرافض للوضع القائم (إذا كان منحرفاً طبعاً) والداعي لتحليله وتجاوزه، ولكن وفق ضوابط معينة ونحو وجهة محددة تستجيب لمنطلقات إسلامية متميزة كلية عنه، لكنه طبعاً يعد القول بأن معرفة الكليات كافية في تحقيق العلم خطأ. كما أنه تصور يتميز من الاتجاه الثاني (الإمبريقي) لأنه يعتد أيضاً بما سوى المعلومات الكمية ويعتد بالتنظير والتجريديات النظرية العليا، كما يؤمن بأن الأصل هو أن مستويي التحليل الكلي والجزئي ليسا متناقضين، بل إن المشكلة تكمن في إتقان عمليات كل منهما. ولن يكون هناك إتقان بدون بوصلة معرفية مرشدة قوامها الوحي الإلهي. فالعقل أو النفس لا تكمل بالقوة العلمية النظرية، بل لا بد أن تدعم هذه القوة قوة عملية. يقول ابن تيمية: "إن النفس لها قوتان: قوة علمية نظرية وقوة إرادية عملية، فلا بد من كمال القوتين بمعرفة الله وعبادته".[62] فيكون بذلك التحليل المتقن أو الكامل مشروطاً بمعرفة علمية مجردة يعضدها قول وعمل، أو أن يقترن الاثنان بمستلزمات الإيمان بالله ﷻ من خشية وعبادة.

بين **الوفاق** (Consensus) **والصراع** (Conflict)

من المعضلات الأساسية المتعلقة بالحياة الاجتماعية التي يعانيها علم الاجتماع ثنائية نظرية تعد في الوقت الحاضر من أصعب الثنائيات إدماجاً: "الوفاق" و "الصراع".

إن الصراع، بخلاف الوفاق، يعد عاملاً من عوامل التغير الاجتماعي وجزءاً من الفعل الاجتماعي. وهو إما أن يكون في القيم، والمركز، والسلطة، وإما في الموارد. وليس فقط

---

[61] أحمد زايد: مرجع سابق، ص. 193.

[62] علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، بيروت: دار النهضة العربية، 1984، ص 224-225.

بغية التغلب بل السيطرة أيضاً.[63] ولكن هناك من اختزل الصراع في مجال واحد كما فعل ماركس (الطبقات)، وداروين (تطور الأنواع)، وماكيافيلي (أصل الأنواع)، ومالتوس (التنافس من أجل البقاء).

أما أنصار الوفاق الاجتماعي، فإن نقطة ضعفهم تكمن أصلاً في الصراع الاجتماعي، الذي غالباً ما يتجاهلونه ولا يقدرونه: إن كونت Comte، مثلا، كان يخاف الصراع الاجتماعي إلى درجة أنه كان يحلم بمجتمع طائفي منظم بطريقة استبدادية. أما سبنسر Spencer، فقد عزا الأشكال الكبيرة للتغير الاجتماعي إلى المجتمعات العسكرية الماضية، متوقعاً أن تقدم المجتمع الصناعي يجعل الحرب مستحيلة.[65]

إن قلة تقديرهم لدرجة الصراع قد ترجع إلى مبالغتهم في تقدير درجة الوفاق والانسجام والنظام، واهتمامهم بقضايا مثل: التضامن الاجتماعي، وشروط التوازن في التنظيمات الاجتماعية، والترابط بين الظواهر الاجتماعية وتركيزهم عليها مجالاً لدراستهم وتأويلاتهم.[66] إن توجههم هذا يحث على دراسة الأحداث التاريخية من وجهة نظر تعد أن كل ما حدث لم يكن لابد منه فقط، بل تذهب إلى أنه أحسن ما يمكن فعله في حينه وأنه مرحلة ضرورية للتطور الموالي. فلم يكن يهمهم الصراع، ولا حتى الحرب أو التغيير، بقدر ما كانت تهمهم حتمية الحاضر بانسجامه واندماج مكوناته.[67]

وفي المقابل، اتجه معظم الوضعيين، ومنهم أنصار "الصراع الاجتماعي"، نحو تبني الصراع، بدلاً من الاندماج العضوي، مفتاحاً أساسياً للظواهر الاجتماعية، منطلقين في ذلك من أطر أيديولوجية معروفة (الماركسي'، والداروينية الاجتماعية، والمكيافيللية، والمالتوسية...) مما أدى إلى جعل الصراع نواة أية عملية اجتماعية. فغابت عن كتاباتهم مفاهيم وموضوعات منها: المجتمع الأصلي، والمراحل التاريخية المنظمة، والإنسانية، والعائلة... لتعوض عنها مفاهيم وموضوعات أخرى منها: ديناميكية الجماعات، وتوازن القوى، والدولة.[68]

وقد انعكست سلبيات هذه الثنائية على الدراسات الميدانية، فجاءت موضوعاتها مختلفة على الرغم من وحدة مجالاتها وعيناتها. ومن ذلك، الدراسة الميدانية التي أجراها كل من ز.

---

[63] Caplow, Theodore: Sociologia Fundamental, Barcelona: Vicens-vives, 1975, p.28

[65] المرجع نفسه، ص 148.

[66] المرجع نفسه، ص 622.

[67] المرجع نفسه، ص 622-624.

[68] المرجع نفسه، ص 625.

لويس R.Lewis عام 1950 وقبله بعشرين سنة ر. ردفيلد R. Redfield على قرية مكسيكية واحدة. حيث لام لويس من خلال نتائج دراسته، سلفه ردفيلد ومن خلاله كل التصور السوسيولوجي الاندماجي، على إعطائه الواقع الاجتماعي المكسيكي صورة اندماجية مبالغاً فيها، مستقرة استقراراً مبالغاً فيه ومطعمة كلياً بنوع من الرومانسية الروسوية (نسبة إلى روسو) لمجتمع "بدائي"، مغفلاً بذلك عناصر التوتر والصراع... بدلاً من التركيز أساساً على هذه الأخيرة، التي يجب في نظره أن تكون بؤرة الدراسات في علم الاجتماع.[69]

وقد أدى هذا الجدل المعرفي والمنهجي حول مشكلة النظام الاجتماعي وطبيعة الواقع الاجتماعي إلى ظهور محاولات توفيقية كثيرة سعت إلى استيعاب دراسة كل من الوفاق والصراع، ولكن من وجهة نظر خاصة، بغية الربط بين الاتجاهين. وربما كانت أولاها محاولة تالكوت بارسونز الذي عمل على تطوير مشروعه النظري ليشمل دراسة "الصراع" أيضاً مضفياً عليه طابع التطور، والمعيارية، وعدم الحتمية.

ثم تلتها محاولات أخرى قام معظمها على نقد كل من الوظيفية والماركسية لإفراط كل منهما في التركيز على بعدٍ واحد من أبعاد الحياة وإهمال البعد الآخر.

إن بعض هذه المحاولات يرتبط بالوظيفة مهما اتسع حديثها عن الصراع منها محاولة لويس كوزر Lewis Coser وربطه الصراع بالتكامل والتوازن، ومحاولة فان دن برغ Van Den Berghe وتأليفه بين الهيجلية الماركسية والبنائية الوظيفية بتصفيتهما من نقاط ضعفهما وإظهار نقاط اشتراكهما...[70]، فضلاً عمن ذهب منهم إلى اسطلاح لفظ "المباراة" بدلاً من مفهومي الصراع والتنافس أو ما يقابلهما، ليجعل الفعل الاجتماعي شاملاً لمطلق التفاعلات: إيجاباً وسلباً... أو من حاول تجاوز هذا "الصراع والوفاق" ليربط الفعل الاجتماعي بطبيعة المواقف التي يواجهها الفاعل من خلال انعكاسات نسبية في وعيه تتحكم فيها محددات الزمان والمكان والأشخاص.[71]

وخلافاً لأحمد زايد، أقدر أن بعضها الآخر ينطلق من منظور ماركسي مهما بلغت نظريته النقدية للاتجاهين، مثلاً محاولة رالف دارندروف Ralf Dahrendorf الذي ركز في دراساته كلها على نموذج الصراع، على الرغم من قبوله نموذج التوازن والتفاعل الجدلي

---

[69] Rocher, Guy: Introduccion a la Sociologia General, Barcelona: Herfer, 1973, pp.279, 298.

[70] أحمد زايد: مرجع سابق، ص 168-201.

[71] محمود البستاني: مرجع سابق، ص 127.

بين الوفاق والصراع. ومع ذلك فهو يرى أن نظريته في الصراع (الذي هو -في رأيه- وليد علاقات السلطة بدلاً من علاقات الإنتاج) تنتمي إلى ما يسمى بالنظريات الوسطى (Middle Range Theories)، متفقاً في ذلك مع صاحبها روبرت ميرتون R. Merton K.، فهو يقول: "أقدر -تبعاً لميرتون- أن الوظيفة الآنية للبحث السوسيولوجي تكمن في تكوين "نظريات في المنطقة الوسطى"، أي نظريات تنطلق من مشاكل أمبريقية أو توجه تبعاً لها."[72]

إن كل هذه المحاولات، وغيرها كثير، لم تتمكن من الانسلاخ كلياً من تحيزها الأيديولوجي المرجعي الماركسي أو الوظيفي، ومع ذلك فإنها تركت تأثيراً لا يمكن إنكاره في البحوث الإمبريقية بصفة خاصة، بحيث أصبحت تهتم بدراسة قطبي الثنائية معاً.[73]

وأخيراً تجدر الإشارة إلى معضلة أساسية أخرى وثيقة الارتباط بـهذه الثنائية، وهي ثنائية "الاستقرار-التغير"، التي لن نفردها في هذا المقام بعرض موجز خاص، كما فعلنا في بقية الثنائيات، لأنها لا تختلف عن تلك الثنائيات إلا من الناحية التحليلية. فقطباها يعدان تتويجاً منطقياً لقطبي هذه الأخيرة (الوفاق ← الاستقرار، والصراع ← التغير). والواقع أنّ ظاهرة التغير عند الاتجاهين الرئيسين تظل مثل ظاهرة الصراع مفتعلة أكثر من كونـها واقعاً: فالتغير، في مفهومه اليساري، يربط بالتغير البنائي المتصل بالبنى السياسية وما يواكبه من مفاهيم متصلة بوسائل الإنتاج ومفهومها المعدل عند اليسار الجديد الذي يجعل التغير متعدياً إلى المجال السياسي والثقافي، ... إلخ. أما علم الاجتماع المحافظ فيعرض قضايا التغير من زاوية التطور، إذ يعده م جهة مرتبطاً بمجتمعات بدائية تطورت تاريخياً إلى أن انتهت بأبنيتها إلى الرأسمالية الحديثة، ومن جهة ثانية، مجرد تباين في أداء الوظائف أو المهام التي يفرضها التقدم التقني والثقافي بعيداً عن البناء العام للمجتمع. وأما الثورات التي تحدث داخل البناء فهي لا تتجاوز كونها تغيرات انحرافية تتكفل وسائل الضبط بامتصاصها، أو كونها ثورات تضطر إلى أن تصب في الرافد نفسه الذي يحافظ على استقرار المجتمعات وتكاملها.[47]

أما النظام الاجتماعي الإسلامي فيتميز في هذا المجال بتقبله للتغير صفة ذاتية للكون والمجتمع والنفس البشرية -ما دام الكمال لله وحده- بوصفه مهمة تفرضها طبيعة

[72] dahrendorf, Ralf: Las Clases Sociales y su Conflicto en la Sociendad Intustrial, Madrid: Rialp. 1979, p. 14

[73] نصر محمد عارف: مرجع سابق، ص 169.

[47] محمود البستاني: مجع سابق، ص 164-165.

الاستخلاف البشري في الأرض، ولكن مع الأخذ بعين الاعتبار الثبات في الأصول لضرورة المحافظة على طبيعة النظام الإسلامي والتغير في الفروع قصد التكيف مع مستلزمات تغير ظروف الزمان والمكان والكم والكيف.

إن النظرة الإسلامية للتغير الاجتماعي لا يجوز أن تنطلق من الصراع الطبقي، ولا من المادية التاريخية ولا من علاقات السلطة ولا من زاوية التطور التاريخي أو الحداثي الغربـي ذي النـزعة المتمركزة حول الذّات، ولا من مجرد التباين في الوظائف والأدوار اللازمة للحداثة الغربية، كما جاء في التصور الغربي بقطبيه، بل من نظرة شاملة ومتميزة للمجتمع تتمثل أساساً في النظر إليه بوصفه مجموعة علاقات بين البشر أنفسهم وبينهم وبين خالقهم، ومن نظرة خاصة للإنسان بوصفه مستخلفاً في الأرض. وما دامت القيم العليا في الإسلام متبناة بوصفها حقائق مطلقة لأن مصدرها الوحي الإلهي: ﴿الْيوم أَكْملْت لَكُم دِينكُم وأَتممت علَيكُم نِعمتِي ورضِيت لَكُم الْإِسلام دِيناً (المائدة3)، فإن أي "تغير" تبديلاً أو "تحولاً" -حسب المصطلح القرآني- في المجتمعات الإسلامية، سواء كان محاسبة أو مجاهدة أو أمراً بالمعروف أو نهي عن المنكر، لا يمكن أن يكون إلا نسبياً وفي أحد الاتجاهات التجديدية والإصلاحية الثلاثة الآتية: "ابتعاداً عن الأصل المطلق، موازاة له (بمعنى أنه لا تغير إضافي بعد انحراف سابق) أو رجوعاً إليه. ومن ثَم فإن التغير الضروري الوحيد منطقياً ذلك الذي يقرب من المطلق أو من النمط المثالي.

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا يتعلق بمدى هذه المحددات المطلقة للقيم وعددها، ومؤسسات النظام الاجتماعي في الإسلام والمعايير الضابطة له.

وهنا يمكن القول: إن التغير الجذري أو الكلي في الإسلام غير مقبول معرفياً (ابستمولوجيا) إلا إذا كان في اتجاه تغيير مجتمع غير إسلامي إلى مجتمع إسلامي. أما تكيف المجتمع الإسلامي مع مستلزمات تغير الزمان والمكان فيمكن تصوره مبدئياً بطريقة تدريجية على غرار نـزول الوحي التغييري أو تطبيقاته التشريعية في مرحلتي التأسيس والبناء بقيادة الرسول ﷺ. وأما حدود مرونته الكبيرة فتتكفل بإقامتها الشريعة الإسلامية بمختلف مذاهبها ومجتهديها عبر الزمان والمكان. وبالطبع فإن ذلك يكون في "المتغير" و "الأسلوب" وليس في "الثابت" الذي يعد أساس كمال هذه الرسالة.

وأما آفاق هذا التغير فتكمن أساساً في الطموح إلى تحقيق الأهداف أو الغايات الآتية:

- الاستخلاف في الأرض بتطبيق آخر الشرائع الإلهية على البشر قاطبة، لأن الإسلام شريعة عالمية.

- الشورى في التطبيق ﴿وأمرهم شورى بينهم ومِما رزقْناهم ينفِقُونَ﴾ (الشورى: 38).
- العدالة الاجتماعية، لأنها تعد من سنن الله ﷻ في الاستخلاف ودوام الحضارات. فهي في الإسلام أولى حتى من الإيمان إذا كان مقترناً بالظلم.
- المساواة في إتاحة الفرص، فرص الحراك الروحي والاجتماعي، للجميع. ولكن هذا لا ينفي كون المجتمع الإسلامي بالضرورة مجتمعاً متدرجاً أساسه التقوى والعلم، مع التشجيع على الحراك والتفاعل (مرونة حدوده الداخلية).[75]
- وأخيراً يجب تتويج كل ذلك بتمكين الإيمان بالغيب من عون وتسخير وتقدير إلهي، في قلوب الناس، لأننا نؤمن بأن لعناية الله وتقديره ﷻ أثراً فاعلاً في التاريخ وأن التوفيق في نهاية المطاف من عنده تعالى.

أما فيما يخص الصراع الذي قد يكون مقدماً للتغير أو ناتجاً عنه فهو أمر وارد في القرآن باسم التدافع وبالهدف الآتـي: ﴿ولَولا دفْع اللهِ الناس بعضهم ببعضٍ لَفَسدتِ الْأرض ولَكِن الله ذُو فَضلٍ علَى الْعالَمِين﴾ (البقرة:251). وتعد هذه الغاية ذات البعد القيمي أساساً: "منع الفساد"، أو منع تحويل "النعمة" إلى "نقمة" -على حد تعبير "سيد قطب"-، وكون هذا التدافع "نفسه نعمة أو "فضلاً" من الله ﷻ مقابل ثنائية الطبيعة البشرية التي قد تجنح إلى الفساد فتخل بتوازن النظام الاجتماعي أو بسنن الله في الكون، من أهم الاختلافات الملحوظة بين هذا التصور الإسلامي والتصور الغربي الذي يكون فيها الصراع طبقياً، وتاريخياً، ومادياً، وتسلطياً أو عفوياً... -تبعاً لاختلاف نـزعات المدارس الغربية- يهدف إلى الهيمنة والتمكين في الأرض لطبقة دون أخرى أو لسلطة سياسية، اقتصادية أو إعلامية دون أخرى.

إن هذا التدافع إذن ضرورة حيوية إعمارية وذو قيمة أخلاقية عالية وبعد عالمي (منع الفساد في الأرض)، فهو غير مرتبط أصلاً بالاختلاف أو التنوع الفئوي، والإثني، والمادي أو الاجتماعي الذي قد يحوله الإنسان إلى عصبيات فاسدة مفسدة بدلاً من جعله دافعاً لعملية من التعارف والتفاعل والتضامن والتكامل، أساسها التقوى: ﴿يا أَيها الناس إِنا خلَقْناكُم مِن ذَكَرٍ وأُنثَى وجعلْناكُم شعوباً وقَبائِلَ لِتعارفُوا إِن أَكْرمكُم عِند اللهِ أَتقَاكُم﴾ (الحجرات: 13)، بل هو مرتبط بالإصلاح منعاً لمثل هذه العصبيات أصلاً أو لأي انحراف

[75] G. Rosser, David: "Scoial Change in Islam: the Progressive in Islam: the Progressive Dimension", A paper presented in the Muslim Institue Seminar, London, 10 October 1975.

آخر أو تصحيحاً لها جميعاً؛ لأن هذا النوع من الصراع أو التدافع لا يعد هو الأصل أو القاعدة كما أن ضرورته لا تجعل منه غاية في حد ذاته، بل هو مجرد وسيلة عملية مرتبطة بقيمة أخلاقية عليا.

وهناك ثنائيات أخرى لم نتناولها هنا، وخاصة تلك المتعلقة بقضايا المنهجية في علم الاجتماع مثل: معضلة الكيفي والكمي، والوصفي والتجريبي، والفهمي (البيني) والتفسيري، والاستنباطي والاستقرائي، والتحليلي والجدلي، والأحادية المنهجية والتعددية المنهجية.

خاتمة

لقد حاولنا في المباحث السابقة تحديد مجال علم الاجتماع بأهم ثنائياته النظرية المتناقضة ومحاولات التأليف بينها. فتعرضنا لأهم المعضلات التي يتناولها هذا العلم والتي هي في حقيقتها عبارة عن انعكاس منطقي لتنوع مختلف الأبعاد وتعقدها، والأشكال والمستويات المُشكّلة للواقع الاجتماعي من جهة، وللصراع الموجود في الفكر الفلسفي الغربي بين الرومانسية والوضعية، وأهم المصادر التي ينضح بها الإناء الإيديولوجي الغربي، من جهة أخرى.

لقد فرضت هـذه الثنائيات وجهات وتصورات ومقاربات تحليلية مختلفة، ولكنها تغذي بعضها البعض في خطين متوازيين حاول البعض التأليف بينهما بخطوط نسبية متفاوتة. وذلك لأن مرجعيتها واحدة من حيث نوعيتها: "الأيديولوجيا": "إن الخصائص الإيديولوجية لعلم الاجتماع في بداياته (وحتى الآن) لا يمكن إنكارها"،[76] وغير متجانسة، بل متناقضة من حيث طبيعتها وخصائصها: الأيديولوجيا الثورية بماديتها مقابل الأيديولوجيا المحافظة بمثاليتها وعضويتها، وهو ما يؤكده دون مارتندال Don Martindale بقوله: "إن المتطلبات الأيديولوجية المفروضة بداية على علم الاجتماع جعلت منه نوعين: "علمي" و "محافظ"، وتمثل "العضوية الوضعية" النوعين معاً. وضعت لمواجهة برامج الليبراليين والاشتراكيين المناهضين للمحافظين".[77] وتجدر الإشارة هنا إلى أن الاتجاه العضوي الوضعي يعد أولى المحاولات التوفيقية بين الاتجاهين، وهو ذو منطلقات عضوية أصلاً، تلتها محاولة "بارسونـز" التطورية بعمومياتها (التي تنتمي إلى الاتجاه التصوري المحدث)، فمحاولات أخرى قامت على نقد القطبين معاً، على الرغم من ارتباط

[76] Martindale, Don: مرجع سابق، ص 620.

[77] المرجع نفسه، ص 147.

بعضها بالوظيفية (لويس كوزر، وفان دن برغ.. إلخ) وبعضها الآخر بالماكسية (رافل دارندروف، ورايت ميلز بخياله السوسيولوجي... إلخ).

إن من أحسن الأمثلة التشخيصية الحديثة لهذه المرجعية المؤدلجة في شقها الأول، ألفن غولدنر .A. W. Gouldner في كتابه: For Sociology-Renewal and Critic in Sociology Today، الذي انتقد في فصله الأول ما أسماه بـ"الأيديولوجيا المهنية المهيمنة" لعلماء الاجتماع "المحافظين"، ومنهم: بارسونـز، وليبست، وبيكر، وكل مدرسة شيكاغو، ثم يعكس ذلك في الفصل التالي مباشرة، مؤكداً ضرورة "تحزب علم الاجتماع"، ولكن ضد النظام المحافظ وأنصاره.[78] وهو يجيز ذلك، هذه المرة، لأن موقف عالم الاجتماع والتزامه الأيديولوجي موجهان ضد أصحاب الخط الموازي: المحافظين!! وهو ما يؤكده أحمد زايد بقوله: "تبرز هنا قضية الالتزام الأيديولوجي لعالم الاجتماع (المحافظ). سواء أكان منظراً أم كان باحثاً إمبريقياً، فكلاهـما يلتزم بالافتراضات الأساسية التي يعرضها الفكر الرأسمالي...، وكثيراً ما يكون لهذه البحوث هدف تطبيقي يستغله الساسة أو الشركات في تحقيق أهدافها.[79] وما أحله غولدنر لنفسه وللخط المنتمي إليه، بما في ذلك مدرسة فرانكفورت واليسار الجديد وأتباعهم من العالم التابع"... (الثوريون -عند كونت، والمصلحون الراديكاليون والاشتراكيون عند سبنسر، والمجددون والليباليون من كل الأنواع، "الزوروات" : Zorros (أو الثعالب عند باريتو)[80] وحرمه على المحافظين، يرد هؤلاء عليه وعلى أتباعه بقولهم على لسان "لهمان" (Luhmann) بأنهم (أنصار خط جولدنر) يعوضون المهارة التقنية بالمهارة التاريخية أو الجدلية، محافظين في الواقع على الطريقة نفسها في فهم قابلية تطبيق العلوم الاجتماعية النفعية -المتجذرة أصلاً في فلسفة واحدة- بحسبانها مشكلة خاصة بما يجب القيام به (من حيث الصحة). وعلى غرار بعض علماء الاجتماع الكلاسيكيين، ولكن على نحو أكثر وضوحاً وتبلوراً، يؤكد بارسونـز أيضاً أنه من الواضح أن العلم والمصالح العملية تقوم على قواعد مختلفة وتوجه نحو آفاق واضحة ومختلفة أيضاً. وذلك لأن العلم عبارة عن نظام مجتمعي كغيره من الأنظمة، ومن ثَم فهو ليس الوحيد ولا الأحسن، عند اختيار مضامين والأفعال ومحتواها. إن مشكلة

---

78 Gouldner, Alvin W.: la Sociologia Actual: Renovacion y Critica, Madrid: Alianza ED.,1979, pp. 15-72.

79 أحمد زايد: مرجع سابق، ص 142.

80 Martindale, Don:، مرجع سابق، ص 622.

العلاقة بين العلم والمصالح العملية تكمن إذن في كيفية تجاوز المسافات بينهما دون إلغاء تميزهما الوظيفي.[81]

والغريب بعد هذا، أنك تجد عدداً معتبراً من الفريقين -وخاصةً من أتباعهم- من يحرم هذه الأدلجة أو التحزب المذهبي على البقية ممن ينتمون لمرجعيات معرفية أخرى مغايرة لإطارهم المعرفي الغربي. وذلك على الرغم من أن ثنائيات هذا الأخير وتناقضاته ومحدداته الثقافية والبشرية توحي بضرورة وجود بديل ذي منطلقات معرفية مغايرة. هذا فضلاً عن دافع آخر يتمثل في خصوصية لتراث علم الاجتماع الغربي وتحيزه التاريخي والاثنوغرافي: فمنتجو هذا التراث من الباحثين الغربيين "قد اتخذوا من تحيزاتهم الأيديولوجية والفلسفية إطاراً مرجعياً لاستخدامهم المعطيات التاريخية والاثنوغرافية. بحيث استخدمت هذه المعطيات أمثلة إيضاحية لنتائج وأفكار كان هؤلاء قد أعدوها مسبقاً. ولهذا فقد استندت هذه البحوث الاجتماعية إلى استخدام منحاز للتاريخ يستند إلى جزء معين منه لتقيم عليه دعامة للتعميم (تزييف لحقائق التاريخ وتسرع بالنسبة للتعميم وقصور منهجي في المقارنة بالنسب للتطور الاجتماعي والبيولوجي)".[82] وهذا هو أساس "الأيديولوجيا" مصطلحاً: إن ما يربط تعريفاً خاصاً للواقع بمصلحة محددة، يمكن تسميته بالإيديولوجيا. ولأن المصالح مختلفة ومتناقضة في كثير من الأحيان فرض التمايز الأيدجيولوجي أو التفسير بطرائق مختلفة وفقاً للمصالح الحقيقية للمجتمع أو الجماعة المعنية. ويصبح هذا المصطلح عديم المعنى في حالة استعمالنا تعريفين مختلفين للواقع في حالة الاحتكاك الثقافي بين مرجعيتين فكريتين مختلفتين.[83]

وأما المحاولات التأليفية التي تجري داخل الإطار المرجعي نفسه فلا تزيد تلك الثنائيات إلا حدة في تناقضاتها على الرغم من تهذيبها المظهري، لأن كل إناء لا يمكنه أن ينضح إلا بما فيه...بل يمكن عدها، من جهة أخرى، مقدمات تمهيدية لقبول فكرة بدائل معرفية أخرى. وعلى كل حال، فهي في نظر الكثيرين خاطئة، غير صلبة وتفتقد إلى القوة التفسيرية، ومن ثم فهي -إن كانت ضرورية من الناحية التاريخية- غير كافية أصلاً ولا تنم عن قطيعة معرفية أصيلة... والشهادات الآتية لكل من مارتندال، وتيماشيف N. S. Timasheff وجلين Gillin تؤكد ذلك:

---

[81] Moya, Carlos y Otros (ed)، مرجع سابق، ص 41.

[82] د. نصر محمد عارف: مرجع سابق، ص 351.

[83] Berger, P.L. & Luckman, T: مرجع سابق، ص 41.

يرى ماتيندال أن "فرض الاندماج أو التقارب بين مختلف الاتجاهات تبعاً للملامح الكبرى المميزة لها وجهة خاطئة. كما أن فرضه في مستويات أخرى قد يمحو، أو يأتي على الخطوط المميزة لتشكل مختلف الاتجاهات".[84]

أما تيماشيف فيرجع تحفظه وتحذيره ن هذا التأليف إلى ثلاثة أسباب هي: الاختلاف في عرض النتائج الأساسية، والفوضى السائدة في مجال المصطلحات السوسيولوجية، والاختلافات المتعلقة بالمناهج يقول:

"يجب النظر بحذر إلى هذه الاتجاهات (التأليفية) لأنه حتى في "منطقة الاتفاق" توجد عدة اختلافات في عرض النتائج الأساسية... ومن جهة أخرى، ما زالت الفوضى والغموض سائدين في مجال المصطلحات حيث تستعمل الكلمات نفسها لتعيين مظاهر مختلفة للواقع الاجتماعي والثقافي... والكلمات نفسها للتعبير عن مفاهيم مختلفة، والمظهر نفسه من الواقع الاجتماعي الثقافي يوصف أحياناً بكلمتين أو أكثر... وقد نستطيع التغلب على الصعوبات المصطلحية، إلا أن الاختلافات المتعلقة بالمناهج تبدو أخطر".[85]

أما جلين فيشكك في صلابة توحيد يتوصل إليه بطريقة الجمع الاختياري بين إسهامات نظرية متناقضة.[86]

ولقد حاولنا تشخيص كل تلك (الثنائيات وتأليفاتها) في رسم بياني تقريبي (انظر الشكل1):بعد تحديد الإطار المرجعي والمصدر الأيديولوجي أو -حسب تعبير مالك بن نبي: "الفكرة" ("الموحى بها" مثل الديانات السماوية أو "المبنية" مثل الفلسفات الثورية).[87] ويمكن عد انحدار الخط الأول للثنائيات المتناقضة من رحم المادية الثورية للتولد عنه الموضوعية، والجبرية، والذرية، والصراع،... إلخ. كما يمكن عد انحدار خطها الثاني من رحم المثالية المحافظة لتتولد عنه الذاتية، والحرية، والكلية، والوفاق... إلخ. وانبثقت من الخطين خطوط متذبذبة تمثل المحاولات التأليفية لكل طرف. وترك في الوسط أو الأطراف المجال واسعاً لمنطلقات مرجعية أخرى قد تحمل ثنائيات متناقضة إقصائية هي الأخرى أو غير متناقضة بل متكاملة، كما هو الحال بالنسبة للإطار المرجعي للفكر الإسلامي ومنطلقات الحضارة الإسلامية: "إن الإنسان المزدوج الطبيعة، متكون من قبضة الطين

---

[84] Martindale, Don:، مرجع سابق، ص 634.

[85] la Teoria Sociologica, Mexico, F.C.E., 1974, PP. 382-383.

[86] المرجع نفسه، ص 385.

[87] انظر: مالك بن نبي: شروط النهضة، مرجع سابق، ص 66 أو: Bennabi, Malek: Le Probleme des Idees, Alger, El Bayyinate, 1990, p. 30.

ونفخة الروح متحدتين ممتزجتين، يحمل في كل تصرفاته وجهين متقابلين... وإن كان في طبيعته يجنح أحياناً بهذه الصفة أو تلك، فتزيد نسبتها مؤقتاً، ثم يعود -مادام سوياً- إلى الاتزان. وتلك هي الحقيقة الكبرى التي غابت عن وعي تلك التفسيرات، فوقعت فيما وقعت فيه من انحرافات".[88]

إن مزية المرجعية الإسلامية تكمن في إدراكها لذلك ومسايرتها للفطرة الإنسانية ولحقيقة الواقع البشري الذي لا يمكن مقاربته بفعالية إلا من خلال مجالاته الأساسية الثلاثة: الروح، والعقل والجسم، ومن خلال ثنائية منشؤها (قبضة الطين ونفخة الروح)، مقاربةً شاملة ومتوازنة تتكيف مع متغيراتها الزمانية والمكانية. وتنحدر من هذا المجمع الثلاثي التكوين والثنائي النشأة خطوط دقيقة متقابلة ومتوازية، كل خطين منها متجاوران في الموضع ومختلفان في الاتجاه (الاتجاه إلى الواقع والاتجاه إلى الخيال، والطاقة الحسية والطاقة المعنوية، والإيمان بما تدركه الحواس والإيمان بما لا تدركه الحواس، والفردية والجماعية...) ولكنها -على الرغم من اختلافها وتقابلها- تؤدي مهمتها بقدر مناسب في الكم والكيف وفي تكامل وتوازن يحفظان لها كيانها وصيرورته.

فالفكر الاجتماعي الإسلامي لا يعمل على الاستئصال الكلي للإنسان من واقعه كما لا يقتنع بالضرورة الاجتماعية المطلقة وبقهر الواقع. فهو لا يحجر على مشاعر الناس ويوقفها في حدود الواقع المحسوس لكي لا يأكلها الصراع على المادة. بل يسمح لها بالانفلات منه وتخيل ما ينبغي أن يكون، فهتفوا لإصلاح الواقع وتحسينه، ومن ثمّ فقد يصبح الخيال واقعاً بعد حين. وهكذا، فقد يساند التفكير التصوري التجريدي، الذي يدرك "الكليات والمعنويات والقيم العليا"، الواقع المحسوس ويغذيه.

ومن جهة أخرى، فإن حقيقة العالم لديه لا تنحصر في ماديته ومحسوساته، لأن الكون أوسع مما تراه حواس الإنسان وامتداداتها الاصطناعية وأشمل من منفذها، فهو يساير الفطرة بشقيها الحسي والمعنوي.[89]

ومن الخطوط المزدوجة التي باعدت بين الفلسفات الغربية بمذاهبها الاجتماعية، مسألة "الفردية والجماعية"، لأنها لم تنتبه إلى ترابطهما وتكاملهما وأنهما معاً من صميم الفطرة. فإذا أخذ كل منهما مداره الصحيح، فلن يحدث التنافر بين الفرد والجماعة، بين أنانية الأول وقهرية الثانية. وهو ما يعتمده التصور الإسلامي: "الإسلامي دين فطرة، وهذه فطرة

[88] محمد قطب: التطور والثبات في حياة البشر، بيروت: دار الشروق، ط، 4، 1980، ص 85.

[89] محمد قطب: منهج التربية الإسلامية، بيروت: دار الشروق، ط. 4، 1980، ج1، ص 126-160.

الإنسان: فرد داخل في المجموع. وأصيل في الفردية، وأصيل في الميل إلى الجموع. وهو دائم التقلب بين نـزعتيه المتناقضتين (في الظاهر)، ولكنه في كل لحظة شامل لجانبيه معاً على اختلاف في النسبة والمقدار... وحينئذٍ يصبح المجتمع أشخاصاً حقيقيين لا أصفاراً ولا نكرات. أشخاصاً لهم وجود واقعي... لبنات قائمة بذاته قوية الوجود... ثم إذا البناء كله جماعة."[90]

والواقع أن الازدواج هو السمة العامة للكيان البشري كله، أفراداً وجماعات، وهي السمة الناشئة في الأصل من ازدواج منشؤه من قبضة الطين ونفخة الروح، وأن التكامل والتوازن على اختلاف في النسبة والمقدار وتبعاً لمتغيرات الزمان والمكان والكمية والنوعية هي محددات هذه الازدواجية ومنطلقات أي تفكير اجتماعي يتماشى مع فطرة الإنسان وحقيقة واقعه الاجتماعي، لأن تلك هي أهم محددات مركب "الطين والروح" وخصائصه في الأصل: الإنسان، ذلك الكائن البشري ومجتمعه الإنساني اللذان صاغهما الإله بالتوازي مع تحديد عناصر فطرتهما وأسس اجتماعهما وعلاقتهما" مما يعني أن تجاهل توجيهات المصدر الذي [...] قام بكل ذلك (الله جل جلاله) لا بد أن ينتهي به إلى التفكك الاجتماعي متجسداً في المشكلات الاجتماعية، والتمييز العنصري، والانحرافات الجنسية، والمخدرات، والظلم، والطغيان،... إلخ، سواء أكان التجاهل يأتي من قبل الاتجاه العلماني المنعزل أساساً عن مبادئ الإسلام أم من قبل المسلمين غير الملتزمين بمختلف أبعاده الدنيوية".[91]

وخلاصة القول أنه إذا كنا نقّر -على غرار أبرز علماء الاجتماع ممثلين هنا بـ جولدنر وبارسونـز- بأن علم الاجتماع يلازمه دائماً إطار مرجعي أو مدخل أيديولوجي أو فكرة موجهة -على حد تعبير مالك بن نبي-، ومن ثم فهو يقوم على قواعد متمايزة ويوجه نحو آفاق متمايزة أيضاً، فإننا نعتقد أن فكرتنا الموجهة وقواعدها وآفاقها (المتجذرة أصلاً في فلسفة حياة خاصة) ليست كغيرها من حيث كنهها وطبيعة العلاقة بين محطاتها الخاضعة أصلاً لمصدر علمي فريد من نوعه يتمثل أساساً فيما اشتهر على لسان العلامة ابن تيمية بـ "صحيح المنقول وصريح المعقول"، أي فيما صح نقله من "وحي إلهي" وثبتت صحته من "نتاج العقل البشري".

---

[90] المرجع نفسه، ص 164-166.

[91] محمود البستاني، مرجع سابق، ص 17.

ومن المعروف أن العقل الغربي لا يقر بحقيقة الشق الأول ويتخبط معظمه في متاهات الشق الثاني وتناقضاته لنقص توجيهي من الشق الأول. ومن المعروف أيضاً أنه إذا كانت بداية الطريق تكون بالإقرار بهذه المسلمة، فإن "الاستخلاف" الحق في الأرض يتجاوز هذا الإقرار إلى حسن المعرفة بآليات هذه المسلمة، بتفصيلاتها ومستلزماتها لتفعيل قابليتها للتنفيذ.

وختاماً لهذه المحاولة المتواضعة ندرج بعض الأشكال التوضيحية لأهم محطاتها مذيلة بتصنيف تقريبي للثنائيات حسب المداخل النظرية:

الشكل 1: المنطلق المرجعي الغربي

(العقل والكون)

الاتجاه المحافظ	الاتجاه الثوري
الروحية	المادية
الذاتية	الموضوعية
الكلية	الذرية
التحليل الجزئي	التحليل الكلي
الحرية	الجبرية
الفعل	البناء
الوفاق	الصراع
الاستقرار	التغير
(...)	(...)

تأليفات محافظة ثورية	/و/ ثورية محافظة
الظاهرتية	الخيال السوسيولوجي
التفاعلية الرمزية	الحتمية السياسية
نظرية الهيكلة (...)	(...)

كل النظريات الوسطى لـ "ميرتون" (...)

الشكل 2: منطلقات مرجعية أخرى

المرجعية الإسلامية
(الوحي، العقل والكون)

؟ ؟ ؟ ؟ ؟ ؟

الطين
الجماعية
المحسوس
الشهادة
الوفاق

الفطرة
التكامل
الترابط
التوازن
التدافع

الروح
الفردية
المعنوي
الغيب
الصراع

الشكل 3: جدول تصنيف تقريبي للثنائيات حسب المداخل النظرية

ثنائيات مداخل نظرية	الموضوعية الذاتية	البناء الفعل	المجتمع الفرد	التحليل الجزئي/ الكلي	الوفاق الصراع	الحياد الالتزام
البنائية الوظيفية	الذاتية	الفعل	الفرد	الكلي	الوفاق	الحياد
الماركسية	الذاتية	البناء	الاثنان	الكلي	الصراع	الالتزام
النظرية النقدية	الذاتية	البناء	الفرد	الاثنان	الصراع	الحياد
الظاهرية	الذاتية	البناء	الفرد	الجزئي	الاثنان	الحياد
التفاعلية الرمزية	الذاتية	الذاتية	الفرد	الجزئي	الوفاق	الحياد
(مرجعية إسلامية	التقويم/ اجتهادات	التقويم/ اجتهادات	التسخير/ اجتهادات	الاتقان/ اجتهادات	التدافع/ اجتهادات	الالتزام/ اجتهادات

إسلامية الفنون من خلال
إسهامات مجلة المسلم المعاصر

محمد مراح*

تقديم

الفنون مجال مهم من المجالات التي تحتاج إلى جهود المفكرين والعلماء المسلمين بغية توجيهها وفق تعاليم الإسلام ومقاصده وأحكامه، أو تحقيق إسلاميتها. ويطرح هذا المجال تحديات خاصة على حركة إسلامية المعرفة بما هي رؤية في قضايا المعرفة ومناهجها ومصادرها تهدف إلى إعادة صياغتها صياغة جديدة.

وقد كان لمجلة المسلم المعاصر[1] فضل السبق بالاهتمام المركز بهذا المجال الحيوي منذ أعدادها الأولى. ونستطيع بدراسة المقالات والبحوث التي نشرت بها وقراءتها قراءة تركيبية أن نستخلص رؤية متكاملة تعكس تصوراً إسلامياً لمسألة الفنون ووظيفتها في المجتمع المسلم بما يجلي كثيراً من الغموض والتردد اللذين غلبا على كثير من الكتابات في هذه الخصوص.

ويتولى هذا البحث إنجاز مثل هذه القراءة عبر التحليل الكيفي والكمي للمقالات والبحوث المنشورة في عينة محددة من أعدادها واستعراض المضمون الفكري والمعرفي الذي تناول في أصحابه مسألة الفنون من جوانب عدة. وهذا العمل الذي نقوم به يستصحب في الحقيقة دعوة للمزيد من التعمق والتوسع في دراسة هذا الجانب من الفعاليات الثقافية

---

* ماجستير في الدعوة والإعلام من معهد الأصول بجامعة الأمير عبد القادر للعلـوم الإسـلامية بقسـطينة (الجزائـر)، 1425هـ/1996م، وهو يعد للدكتوراه بالجامعة نفسها.

[1] مجلة فصلية فكرية تعالج شؤون الحياة المعاصرة في ضوء الشريعة الإسـلامية، صـدر العـدد الافتتـاحي في شـوال 1394هـ/نوفمبر 1976م، صدرت أولاً من بيروت ثم انتقلت إلى الكويت، ثم استقرت أخيراً في القاهرة. وبداية مـن العددين الحادي والخمسين والثاني والخمسين (اللذين صدرا في مجلد واحد) حتى العدد الرابع والستين صدرت بالاشتراك بين مؤسسة المسلم المعاصر والمعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، صاحب الامتياز ورئيس التحرير المسؤول: الدكتور جمال الدين عطية. وهي حالياً تصدر مستقلة.

الحيوية للمجتمع الإنساني حتى يمكن صبغه صبغة إسلامية وتكييفه بحيث يحقق المجتمع المسلم من خلاله ما يخصه من مقاصد الشريعة في جعل نشاط الإنسان كله عبادة لله سبحانه وتعالى.

إذا بحثنا في مشكلات الإنسان المعاصر لوجدناها كلها -بلا استثناء- مجسدة في الفنون والآداب، فهي أنسب الوسائل وأقربها للنفس في التعبير عن ارتباط تلك المشكلات بمختلف أبعاد الإنسان فيما جرى به تيار الشعور المتدفق من عواطف ورغائب وأهواء تصطرع في النفس فتخلف بها عقداً وأدواءً نفسية تطفو على سطح السلوك والتصرفات، وما يعمر ساحة المجتمعات في مستويات علاقاتها كافة من نمو وتطور وصعود ورخاء، أو جمود وتخلف وهبوط وفاقة، ومن تقارب وتآلف وتآزر أو تباعد وتنافر وازورار، وما يسود علاقات الشعوب والأمم والحضارات فيما بينها من حرب وسلم، واستكبار وخنوع، وقوة وضعف، وكيد وانخداع. وقبل هذا كله ما تعج به ساحة الأفكار والمذاهب والأيديولوجيات من صراع وتدافع أو تحاور وتبادل. لهذا فالباحثون في علوم النفس والاجتماع والسياسة والتاريخ كثيراً ما يهرعون إلى الآداب والفنون يطلبون منها إمدادهم بما يخدم موضوعات بحثهم.

وغني عن البيان ما تمثله الآداب والفنون من مادة أساسية للنتاج الإعلامي عبر المطبوعات والمرئيات في الخيالة والرائي (السينما والتلفزيون)، وما يداعب أو يصك آذان المستمعين مما تبثه أمواج الإذاعات. فالفنون والآداب -إذاً- صورة العصر، تطّلب ملامحه من خلالها، وتلك واحدة من سماته منذ الأزل.

لكن الذي يؤطرها ويحكم بواعثها إنما هو المذهب والمعتقد والأيديولوجية. ذلك الذي أفرز العديد من المذاهب والمدارس الفنية والأدبية خاصة في العصر الحديث لسرعة التطور وتعقده وكثافة مشكلات الإنسان.

وقد تأثرت الفنون والآداب في بلاد المسلمين في العصر الحديث تأثراً عميقاً بالمذاهب والمدارس الفنية والأدبية الغربية المعاصرة. وعلى الرغم من حرصها -في أحيان كثيرة- على التمسك بخصوصيات التعبير الفني والأدبي الموروث، إلا أن قوة الوافد وبريقه غلبت على انتهاج مسلك تطويري نابع من خصوصية الرؤية والمعتقد والموروث. فكان لزاماً أن تدرك فئة من أهل الفنون والآداب صحوة تستنطق تراثنا الغني لتعديل وجهة الفنون والآداب في مجتمعاتنا.

وفي هذا المضمار تندرج الدراسات والبحوث التي نشرتها مجلة **المسلم المعاصر** في مجال الفنون، وقد هدى مسح دراساتها على امتداد الأعداد المدروسة إلى تصنيفها ضمن المحاور الآتية:د

1- النظرية الجمالية الإسلامية.
2- إسلامية الفنون المرئية.
3- جماليات السماع.

النظرية الجمالية الإسلامية

يلاحظ أن هذا الموضوع أخذ حظاً وافراً من بحوث المجلة، فلا يمكن لأثر فـني خال من الجمال أن ينتمي إلى الأدب والفن، فالجمال فيها عنصر أصيل وشرط أساس، إذ النفوس السوية ميالة للجمال تنساق له مشدوهة بتألقه وسحره. فلكل منا حظه من حب الجمال مهما كان من تفاوت بين درجات الاستجابة لذل السحر الخلاب، ولا تحْسب نفس فقدت الإحساس بالجمال والشعور به في عداد الأحياء، فأصحاب الحس المتبلد والشعور المتحجر لاحظ له من الحياة إلا كحظ أدنى الجمادات والحيوانات، لأنهم فقدوا عنصراً مهماً من عناصرها.

والجمال حبيب إلى الإسلام يوسع له في رحابه مجالاً فسيحاً، ومسحةُ الجمال تعلو الإسلام في عقائده وتشريعاته، ومنهجِ دعوته، قال تعالى: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالْحِكْمةِ والْموعِظةِ الْحسنةِ﴾ (النحل: 125)، وقال ﴿ومن أحسن قولاً مِمن دعا إلى اللهِ وعمِلَ صالِحاً وقَالَ إنني مِن الْمسلِمِين﴾ (فصلت:33)، والله تعالى جميل يحب الجمال، فما الحكمة إلا جمال تألقت به النفس المؤمنة ففاضت آثاره على سلوك المؤمن، وما القول الحسن إلا جمال يكسو الكلمة على اختلاف وسائل آدائها -مقروءة أو مسموعة- فهي وسيلة التواصل بين الأفراد يتسلل المؤمن من خلالها إلى القلوب، تحفها هالة من الحسن والجمال فتصيب من تلك القلوب مرماها، فهي ماء عذب يسكب على الأرض الموات فينعشها، فإذا هي حدائق مزهرة غناء فواحة بأريج عطر يفئ إلى ظلال أفنانها الباسقة كل قلب مكدود هده الضنى، وأنهكه المشي في التيه والجري وراء السراب. فالجمال -إذاً- عنصر أصيل في الإسلام موزعة مقاديره على مختلف شعابه، كل وحظه المقسوم له منه، فليس بدعاً أن يظفر الفن الإسلامي بنصيب وفير منه، ولا عجب أن أبعد من دائرته كل عمل فني يغفل البعد الجمالي الذي لن يلقى بغيره الحظوة والقبول.

والجمال قبل هذا كله عنصر أصيل في نظام الكون ومظاهره، وهو مركوز في النفس التي تهتز له، والفن الإسلامي فن تفرزه النفس المسلمة وقد سرت أشعة الجمال في الحنايا دون أن تصطدم أو تحاول التصادم مع ذلك النظام الكوني.[2]

والفنون الإسلامية -على اختلافها- ينبغي لها أن تجسد عنصر الجمال في الأعمال الناطقة باسمها، لهذا "فالأفضل عرض أبعاد النظرة الإسلامية في الجمال، ومحاولة التخطيط لفلسفة جمالية شاملة تستوحي نظرة الإسلام الموسوعية للحياة والكون".[3]

والبداية تكون من القرآن الذي يعد الجمال إحدى الوظائف التي تؤديها آياته للإنسان، فانظر إلى قوله تعالى: ﴿إنا زينا السماءَ الدنيا بِزينةٍ الْكَواكِبِ . وحِفْظاً مِن كُل شيطَانٍ مارِدٍ﴾ (الصافات:6-7). وقوله: ﴿والْأنعام خلَقَها لَكُم فِيها دِفءٌ ومنافِع ومِنها تأْكُلُونَ . ولَكُم فِيها جمالٌ حِين ترِيحونَ وحِين تسرحونَ . وتحمِلُ أَثْقَالَكُم إِلَى بلَدٍ لَم تكُونوا بالِغِيهِ إِلا بِشِق الْأَنفُسِ إِن ربكُم لَرؤوف رحِيم . والْخيلَ والْبِغالَ والْحمِير لِتركَبوها وزِينةً ويخلُق ما لا تعلَمونَ﴾ (النحل:5-8).

وليس من المصادفة أن تسمى أكثر من أربع وعشرين سورة من سور القرآن الكريم بأسماء بعض من آيات الله في الكون والطبيعة، كالليل والشمس والقمر والنحل والدخان والفلق والعنكبوت والرعد وغيرها.

والآن ما هي معالم النظرة الجمالية التي يريد القرآن أن نتحلّى بها كما عرضتها أعداد مجلة المسلم المعاصر المدروسة؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تقتضي الوقوف عند الآتي:

1- الجمال والحقيقة:

يذهب بعض الدارسين إلى أن "صدق التعبير هو السمة الظاهرة في العمل الفني، وهي التي تسمح بأن ننعته بالجمال، وأن الشيء يخلو من الجمال إذا خلا من الصدق، وليس معنى هذا أن الصدق في ميدان الفن مطابق للصواب في ميدان البحث عما هو حق، إذ الصدق في ميدان الفن مطابق للصواب في ميدان البحث عما هو حق، إذ الصدق في ميدان التعبير متعلق بالوجدان وليس بالعقل".[4] فليس مهماً -إذن- التعبير عن الحقيقة كما هي،

---

[2] محمد مراح: "مشروعية الأدب في الإسلام وخصائصه"، مجلة الفيصل، العدد 212، صفر 1315هـ/ يوليو أغسطس 1994م، ص 22.

[3] د. محمد كمال إبراهيم جعفر: "آفاق الانبثاق الإسلامي لفلسفة الجمال والفن"، مجلة المسلم المعاصر، العدد 11، 1397هـ/1994م، ص 93.

[4] د. محمد علي أبو ريان: فلسفة الجمال، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1988م، ص 81.

إنما يبلغ العمل الفني غايته من التجويد والإمتاع إذا تحقق فيه الصدق في التعبير النابع عن قوة الشعور الوجداني، أما أن يكون صدق التعبير عن الحقيقة هدف العمل الفني، فتلك ليست من غاياته التي ينشدها!

هذه واحدة من أخطر منـزلقات النظريات الجمالية الغربية التي تفصل بين الجمال والحق والخير. ونتيجتها تفتيت الذات الإنسانية وقواها النفسية الوجدانية والعقلية الإدراكية، فتنعكس آثارها السلبية الواضحة في تصورها لوظيفة الفن في الحياة والمجتمع.

لكن القرآن الكريم يربي فينا التذوق الجمالي، وكيفية التعبير عن الأشياء والموجودات الجميلة في أعمالنا الفنية. نلاحظ في العديد من آياته تقديم "الصور الجمالية والحكم عليها بما يشعر الإنسان بضرورة تصحيح نظرته الجمالية حتى تتلاءم مع الحقيقة، فتترتب على ذلك صحة السلوك، وهذا من الوجهة التربوية توحيد للذات الإنسانية، وربط وثيق بين ملكاتها، وتهيئة حقيقية لأنسب الظروف للخلق والإبداع".[5]

إن هذا الذي ذهب إليه أحد البحوث المنشورة في المجلة يتأكد بالنظر إلى قوله تعالى: ﴿)ألم تر أن الله أنزلَ مِن السماءِ ماءً فَأخرجنا بِهِ ثَمراتٍ مختلِفاً ألْوانها ومِن الْجِبال جدد بِيض وحمر مختِلف ألْوانها وغَرابِيب سود . ومِن الناسِ والدواب والْأنعامِ مختِلف ألْوانه كَذَلِك إِنما يخشى الله مِن عِبادِهِ الْعلَماءُ إِن الله عزِيز غَفُور﴾ (فاطر:27-28). وقوله: ﴿ألَم تر أن الله أنزلَ مِن السماءِ ماءً فَسلَكَه ينابِيع فِي الْأرضِ ثُم يخرِج بِهِ زرعاً مختِلفاً ألْوانه ثُم يهِيج فَتراه مصفَراً ثُم يجعلُه حطَاماً إِن فِي ذَلِك لَذِكْرى لِأُولِي الْألْبابِ﴾ (الزمر:21). فهذه الصور الحسية الجميلة يوجه إليها القرآن حواسنا وعقولنا ويسلك آثارها في مجرى مشاعرنا، تعهداً للإيمان بالرعاية والنمو، وإيقاظاً للحس الجمالي فينا، فلا ترى أبلغ من الحقيقة تعبيراً ولا أصدق تصويراً. بل إن التعبير الجمالي عن الحقيقة يمتد إلى عوالم الغيب، فالجنة التي أعدت للمتقين، وفيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، يصور القرآن الكريم ما فيها بألفاظ تتطابق مع حقيقة ما تشتهيه النفس من أسباب النعيم والراحة والإرضاء الجمالي لمختلف الحواس والمشاعر، قال تعالى: ﴿الذِين آمنوا بِآياتِنا وكَانوا مسلِمِين . ادخلُوا الْجنةَ أنتم وأزواجكُم تحبرونَ . يطَاف علَيهِم بِصِحافٍ مِن ذَهبٍ وأكْوابٍ وفِيها ما تشتهِيهِ الْأنفُس وتلَذ الْأعين وأنتم فِيها خالِدونَ . وتِلْك الْجنةُ الَتِي أُورِثْتموها بِما كُنتم تعملُونَ . لَكُم فِيها فَاكِهةٌ كَثِيرةٌ مِنها تأكُلُونَ﴾

[5] د. محمد كمال إبراهيم جعفر، مرجع سابق، ص 98.

(الزخرف:69-73). وقال: ﴿إن المتقين في مقام أمين . في جنات وعيون . يلبسون من سندس وإستبرق متقابلين . كذلك وزوجناهم بحور عين . يدعون فيها بكل فاكهة آمنين﴾ (الدخان:51-55).

فالتصوير الجميل بارز في تلازمه مع الحقيقة الغيبية التي ستصبح -لا محالة- في يوم موعود شهادة، فالقرآن الكريم -بهذا- "قد وضع أيدينا على الحقائق الكبرى في الدنيا والآخرة، وأعطى للمؤمن قناعات تامة لا تتزعزع في كثير من الجوانب، ولكن يبقى الباب مفتوحاً للكدح والتجربة من أجل الوصول إلى حقائق جديدة ثابتة، ومن المعلوم أن صور الجمال لا تعد، وأن الحقائق المختلفة لا تحدها حدود، والأديب المسلم يستطيع أن ينطلق دون عائق من عوالم الحق والخير والتوحيد والعدل والحب والرجاء."[6]

إن الحقيقة في المبدأ الإسلامي تقدم على الجمال إذا تعارضا، إذ "الفكرة الإسلامية قد قامت على محور المبدأ الأخلاقي، فالحقيقة هنا تعرف (بالحق) وتعرف هناك في الغرب (بالجمال)، وكلتا الفكرتين تكمل الأخرى، ولكن حينما يلزم التضحية بعنصر منهما فإن المبدأ الإسلامي لا يتردد في أن يضحي بالجمال من أجل الحق، وهذا الاختيار لا يقوم على أساس عقلي، بل بتأثير الآلية النفسية، والدوافع الداخلية الكامنة في (الطبيعة) المسلمة، وبتأثير إرادة أخلاقية سجلت طابعها على العبقرية الإسلامية كلها، تلك العبقرية التي لا تهتم كثيراً بأن تخلق في العالم أشكالاً وصوراً، وأن تجمل (الحقيقة) باستعمال بعض المساحيق.

فهذا الغرام (بالحقيقة) في العالم الإسلامي قد يفسر طابع الفن الإسلامي، فهو بحكم (كطبيعته) في خط هذه (الحقيقة) المجردة، التي لا يساعد جوها على خلق ما يسمى (بالقصة) الخيالية مثلاً، ولئن كانت قصة: حي بن يقظان قد صدرت عن عبقرية ابن طفيل فلأن (الحقيقة) التي تعبر عنها ذات طابع أخلاقي، وليس هو مطلقاً موضوعها."[7]

فسلم الأولوية وتدرج المقاصد في المبدأ الإسلامي يقتضي تقديم الضروري على الحاجي أو التحسيني إذا تعارض مع أحدهما، وبالضرورة إلغاء المصلحة الموهومة والأخذ بالمصلحة المعتبرة وما يخدمها.

---

[6] نجيب الكيلانسي: مدخل إلى الأدب الإسلامي، الدوحة: مركز البحوث والدراسات بـوزارة الأوقـاف والشـؤون الإسلامية. كتاب الأمة، جمادي الآخر 1407هـ، ص 94،93.

[7] مالك بن نبي: فكرة الإفريقية الآسيوية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، تصوير 1406هـ عن طبعـة 1981م، ص 230.

2- الجمال والإيمان:

الجمال في الإسلام ليس غاية تطلب لذاتها، إنما هو أحد الأهداف التي ترد بالتبعية للغاية الكبرى، وهي ربط الخلق بالخالق برابطة الإيمان والتوحيد، وما يستوجبه هذا أيضاً من تذكير بنعم الله على خلقه، قال تعالى: ﴿وهو الذِي سخر البْحر لِتأْكُلُوا مِنه لَحماً طَرِياً وتستخرِجوا مِنه حِلْيةً تلْبسونها وترى الْفُلْك مواخِر فِيهِ ولِتبتغوا مِن فَضلِهِ ولَعلكُم تشكُرونَ. وأَلْقَى فِي الْأَرضِ رواسِي أَنْ تمِيد بِكُم وأَنهاراً وسبلاً لَعلكُم تهتدونَ﴾ (النحل:14-15). فهذه الآيات وأمثالها تقيم من المتعة الجمالية دليلاً وخادماً للإيمان بالله تعالى الذي نسق الخلق نسقاً جميلاً، وفطر النفوس على الانجذاب للجمال. الأمر الذي يهيئ للداعية -خصوصاً- فسحة تستروح فيها نفسه نفحات الإيمان في ظلال الجمال، فإذا كان أرسكن يرى: "أن الشعور الجمالي غريزي في الإنسان، وأن الأساس الموضوعي للفن هو الجمال الإلهي المشاهد في الطبيعة، والفن الكامل إنما ينقل عن جمال الطبيعة الإلهي، ومن ثم فهو يدفع الإنسان للتسامي أخلاقياً، ولهذا فللفن عنده أثره الفعال في التربية الأخلاقية"،[8] فإن علاقة الجمال بالإيمان لدى رجال الفكر والعلم والفن في الإسلام -كما برز واضحاً في الأطروحات التي قدمها المسهمون في المجلة- تتعدى التسامي الأخلاقي ليصبح الجمال أثراً من آثار نعم الله على خلقه. "لذلك لا عجب أن نرى كثيراً منهم يعقد فصولاً للجمال، يخصص بعضها للحديث عن الجمال الإلهي ضارباً الأمثلة من هذا العالم، فإذا تحدث عن جمال الطبيعة أو جمال الفن المبتكر، لم ينس في النهاية أن يعود إلى تذكيرنا بالجانب الإلهي".[9] والإمام أبو حامد الغزالي يدلل على صحة الكلام السابق بقوله: "واعلم أن كل جمال محبوب عند مدرك ذلك الجمال إن كان بتناسب الخلقة وصفاء اللون أُدرك بحاسة البصر؛ وإن كان الجمال بالجلال والعظمة وعلو الرتبة وحسن الصفات والأخلاق وإرادة الخيرات لكافة الخلق وإفاضتها عليهم على الدوام إلى غير ذلك من الصفات الباطنية، أُدرك بحاسة القلب. ولفظ الجمال قد يستعار أيضاً لها، فيقال: إن فلاناً حسن وجميل ولا تراد صورته، وإنما يعني به أنه جميل الأخلاق محمود الصفات حسن السيرة، حتى قد يحب الرجل بهذه الصفات الباطنة استحساناً لها كما تحب الصورة الظاهرة، وقد تتأكد هذه المحبة فتسمى عشقاً. ومن العجب أن يعقل عشق شخص لم تشاهد قط صورته

[8] محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص 63.
[9] محمد كمال إبراهيم جعفر، مرجع سابق، ص 114.

أجميل هو أم قبيح وهو الآن ميت؟ ثم لا يعقل عشق من ترى الخيرات منه. بل على التحقيق لا خير ولا جمال ولا محبوب في العالم إلا وهو حسنة من حسناته وأثر من آثار كرمه وغَرفة من بحر جوده، بل كل حسن وجمال في العالم أدرك بالعقول والأبصار والأسماع وسائر الحواس من مبتدأ العالم إلى منقرضه ومن ذروة الثريا إلى منتهى الثرى، فهو ذرة من خزائن قدرته ولمعة من أنوار حضرته."[10]

فإذا كانت هذه الخيرات وهذا الحسن الباهر مما أدركته الحواس مما خلق الله تعالى ليست سوى ذرة من خزائن قدرته، فكيف لو مكنت هذه الحواس من الاطلاع على ما استتر من جمال الخيرات التي حوتها خزائن قدرته ﷻ، هل يمكن للحواس أن ترى غير ما حسنه يستأهل أن يستحسن أو ينظر إليه نظرة جمال؟

فالجمال -إذاً- "سبب من أسباب الإيمان وعنصر من عناصره، والقيم الجمالية الفنية تحمل على جناحيها ما يعمق هذا الإيمان ويقويه ويجعله وسيلة للسعادة والخير في هذه الحياة."[11]

وهذا ما يفسر ارتباط جمالية كثير من الفنون الإسلامية بالمبدأ الاعتقادي والرفض القاطع لكل شكل أو ممارسة فنية تتعارض صراحة مع هذا المبدأ "الفنان المسلم بحكم إسلامه يخضع لشريعة الله وعلى دراية بأنه ليس هو الذي يبدع الجمال أو يخلقه، ولكن العمل الفني جميل بقدر طواعيته للنظام الإلهي العام، ومن ثَم فإنه يعكس بديع صنع الله، وهذا الوعي لا يقلل بأية حال من الأحوال من متعة الإبداع الفني كما تشهد بذلك الأعمال الفنية، بل ويضفي على الفن الإسلامي طابع السكينة والموضوعية إذ من وجهة النظر الإسلامية يذكّر الفن الإسلامي الإنسان بالله سبحانه وتعالى، وخاصة عندما يكون ذلك الفن متسماً بميسم الموضوعية شأنه في ذلك شأن القوانين التي تحكم حركة الأجرام السماوية."[12]

وخلاصة القول: إن كل من المفكر والداعية المسلم أمام قاعدة مهمة، هي تقويم الفن وما فيه من جمال بمدى استجابته وطواعيته لحدود الله تعالى ونظامه في الكون.

---

[10] أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج2، بيروت: دار المعرفة، دون تاريخ، ج2، ص 280.

[11] نجيب الكيلاني، مرجع سابق، ص 91.

[12] إبراهيم تيتوس بير كهارات: "دور الفنون الجميلة في التعليم الإسلامي"، في كتاب: الفلسفة والأدب والفنون الجميلة من وجهة النظر الإسلامية، أعده للنشر بالإنكليزية: سيد حسين نصر، ترجمة : عبد الحميد الخـريبي، السـعودية: دار عكاظ للنشر والتوزيع، 1404هـ/1984م، ص 68.

إسلامية الفنون المرئية

عنيت بحوث مجلة المسلم المعاصر بالفنون المرئية على نحو يرتقي بها لتكون في مقدمة الفنون الإسلامية، فهي مجال واسع لإبراز العبقرية الإسلامية. فعلى الرغم من أن العرب لم يكونوا أهل صنعة في هذا المجال،[13] إلا أن الفتوحات الإسلامية لشعوب وأمم ذات تاريخ عريق واهتمام كبير بهذه الفنون سمح بإدخالها وعدها عنصراً ومكوناً وافداً جديداً للممارسة الفنية الإسلامية. "فالواقع أننا لا نستطيع أن ننسب إلى العرب أنفسهم أي عنصر فني في العمارة والتحف في بداية العصر الإسلامي سواء أكان في الشكل، أم في الزخرفة، أم في الأساليب الصناعية، وإنما تنسب هذه العناصر إلى الشعوب الأخرى التي تألفت منها الإمبراطورية الإسلامية، تلك الشعوب التي كان لها قبل الإسلام أساليب فنية زاهرة."[14] ولقد تمتعت هذه الشعوب بتسامح ديني في ظل حضارة الإسلام مما فتح المجال لمواصلة إبداعاتهم بل واستخدموا في عمائر ومدن ومساجد المسلمين."[15]

ولما كان للعقيدة الإسلامية تأثير واسع وعميق فيهم فقد عملوا على تجنب كل إبداع فني يمسها، وأخذوا في ابتكار أساليب الفنون وتطويرها، وهي التي عرفت فيما بعد (بالفنون الإسلامية) والتي "انتقلت إلى مرحلة ثانية لم يعد لهذه الفنون أية علاقة بمصادرها التقليدية المحلية، وبرزت ملامح جديدة لهذه الفنون جعلتها ميزة موحدة، على الرغم من اختلاف التقاليد في مساحة متعاظمة من الأرض التي انتشر فيها الإسلام من الصين إلى

---

[13] باستثناء الحضارات التي نشأت وازدهرت في جنوب الجزيرة العربية كالحضارات المعينيـة والسـبائية والحميريـة، والحضارات التي ازدهت في شمالي الجزيرة العربية كحضارات المناذرة في العراق، والغساسنة في الشام.

- وانظر شرح قوله تعالى: ﴿أتبنونَ بِكُل رِيعٍ آيةً تعبثُونَ . وتتخِذُونَ مصانِع لَعلكُم تخلُدونَ . وإِذَا بطَشـتم بطَشـتم جبارِين . فَاتقُوا الله وأَطِيعونِ﴾ (الشعراء:128-131). يقول الإمام ابن باديس: "فإن هذه الآية تكشف لنا نواحي من تاريخ هذه الأمة العربية، ومبلغ مدنيتها وتعميرها، فهي تدل على أنهم كانوا بصراء بعلم تخطيط المدن والأبنية، وهو علم لا يستحكم إلا باستحكام الحضارة في الأمة... إلخ".

راجع: عبد الحميد بن باديس: تفسير ابن باديس: جمع توفيق محمد شاهين ومحمد الصالح رمضان، دار الفكر، دون ذكر مكان الطبع، ط3، 1399هـ/1979م "فصل: العرب في القرآن"، ص 669.

[14] محمد الشابي، المرجع نفسه، ص 12.

[15] تشير المراجع التاريخية إلى أن خلفاء الدولة الأموية جلبوا مواد البناء واستقدموا مهرة الصناع من شتى الولايات لإقامة المدن الجديدة وإنشاء القصور والمساجد، واستعانوا في بناء مسجد دمشق بعمال من السـوريين والبيـزنطيين لتجميـع بالفسيفساء في حين أشرف على عمارته مهندس عبراني. ورحل كثيرون من الفنانين المصريين للعمل في تعمـير بيـت المقدس، ودمشق، ومكة. واتبع العباسيون هذا التقليد في استجلاب المواد والصناع من مختلف الأقاليم. ويذكر الطبري أنه عند تأسيس بغداد جمع العباسيون لها العمال من سوريا وإيران والموصل وواسط والبصرة.

الأطلسي، وحملت هذه الفنون سمة جديدة، وتكونت شخصية فن نستطيع التعرف على أسرار جماليته وفلسفته من خلال الفكر الإسلامي والعقيدة الإسلامية. وهذه المرحلة كانت أهم مراحل تطور هذه الفنون، بل إنها تشكل الولادة المتكاملة لفن انفصل عن جميع الرواسب لكي ينتمي لحضارة جديدة ويصبح أهم عناصر تكونها."[16]

لهذا فالمنهج السليم -كما تلاحظ بعض دراسات المجلة- في دراسة الفنون الإسلامية هو الابتعاد عن معيارية الفنون المرئية الغربية خلافاً لمنهج الغربيين في حكمهم على الفن الإسلامي، فقد بدا الدارسون الغربيون "حائرين في تقويمهم لهذا الفن... إذ فشلوا في تفهم روح هذا الفن وفي إدراك وتحليل إسلاميته، وقد قادهم هذا الفشل إلى أن ينظروا إلى الفن الإسلامي من خلال الروح الذي يصبغ فنهم -أي الفن الغربي- مسلّمين به كمعيار مطلق لكل الفنون".[17] لهذا فإن أي بحث إيجابي يجب أن يبدأ منذ البداية من نظرية الفن الإسلامي، والقيم الجمالية الإسلامية.

مميزات الفنون المرئية الإسلامية

أ - التوحيد والفن: الصلة بينهما صلة تأطير واستلهام، فالتوحيد في صورته النقية كان هو الإطار الذي منع الإنجازات الفنية من اختراق أحكام الإسلام ومصادمة قيم المجتمع، كما كان الملهم للفنان المسلم الذي تفتقت عبقريته عن فنون جديدة معبرة في أخص خصائصها وأبعادها عن روح عقيدة التوحيد.

فالعبارة الدالة على "لا إله إلا الله" "إنما" تعني وجود حقيقتين فقط لا ثالثة لهما، حقيقة منـزهة عن عالم الخالق، وحقيقة طبيعية هي عالم المخلوق".[18] وما دام لا شيء مما يدرك -وعياً أو حساً- يرقى إلى مستوى تلك الذات "فقد أقصى الإسلام تماماً أي تعبير فني تشخيصي"[19] نأياً عن الوقوع فيما يمكن أن يوحي بمنافسة الله تعالى في الخلق، فالفنان المسلم "قد قنع في فن الزخرفة العربي، بأن لا يصطنع أي شيء غير العناصر الأساسية

---

[16] عفيف بهنسي: "تراث الفن الإسلامي والمستقبل"، مجلة الإسلام اليوم، (تصدرها منظمة(الأيسيسكو)، الرباط، العدد 12، السنة 1415،12هـ/1994م، ص 88.

[17] إسماعيل الفاروقي: "التوحيد والفن"، مجلة المسلم المعاصر، العدد 23، 1400هـ/1980م، ص 160.

[18] إسماعيل الفاروقي: "التوحيد والفن: 3"، مجلة المسلم المعاصر، العدد 25، 1401هـ/1981م، ص 138.

[19] المرجع نفسه، 140.

للفنون البصرية، وهي الخط والشكل واللون مجردة من أي معنى أدبي أو سيكولوجي أو أخلاقي، لقد اجتنب كل ما يوحي بالمنافسة مع الله."[20]

وظل فن الزخرفة العربي (Arabesque) يجرد كل جهد يمكن أن يوحي بالتشبيه أو المنافسة، ولتتأكد هذه الغاية فقد أضيف على الأشكال الزخرفية الخط العربي الذي كتبت آيات القرآن الكريم به.

ونتيجة العلاقة بين الفن والتوحيد أن "دين الإسلام وعقيدة التوحيد فيه هي التي أعطت الفنون الإسلامية كيانها"،[21] والدليل على صحة ذلك أنه لما فتحت على الفنانين المنتمين للعالم الإسلامي أبواب الفن الغربي الحديث وارتموا في أحضانه مقلدين انفصلوا كلية عن المنابع العقدية والفلسفية للفنون الإسلامية التاريخية الأصلية، وتوقفوا عن نتاجها ناظرين إليها بوصفها فنوناً عفا عليها الزمن. وإدراك هذه الحقيقة يلقي على عاتق المفكرين والدعاة واجب إعادة الاعتبار ولفت أنظار الفنانين إلى هذا الميدان الفني الأصيل ليعيدوا له مكانته في الحياة.

ب - وحدة الفنون الإسلامية: طبعت الميزة السابقةُ الذكرِ الفنونَ الإسلامية بميزة الوحدة. فعلى الرغم من تنوع الأقاليم والخبرات الموروثة لدى الفنانين المسلمين، إلا أنها محكومة بوحدة انتمائها لرؤية عقيدة واحدة، "فالتنوع الفني لم يخل بوحدة الفن الإسلامي، بل استمرت الفنون الإسلامية موحدة، ولا يوجد من يخطئ في تحديد هويتها على امتداد أرض الإسلام، أو على اختلاف أشكالها."[22]

ومما ساعد على تكوين ميزة الوحدة هذه التأثير العميق للقرآن الكريم في نفوس المسلمين بمختلف أجناسهم وأصولهم العرقية، مما نشأ عنه شعور موحد له ميزته التأثيرية والإيحائية الخاصة والمتميزة، فالفن "فن بمزية أسلوبه في التعبير، وبمضمونه الجمالي، وبطريقته في الإيحاء بالأفكار، لا بالخامات التي يستغلها والتي تعد في الغالب لوناً من المصادفة الجغرافية. وإن الفن الإسلامي إنما يشكل وحدة فنية بسبب ذلك الأساس الوطيد، وهو

---

[20] روم لاندو Rom Landau: الإسلام والغرب، ترجمة منير البعلبكي، بيروت: دار العلـم للملايـين، 1962، ص 329.

[21] لويز لمياء الفاروقي: "الغزو الثقافي في مجال الفنون:، مجلة المسلم المعاصر، العدد 45، السنة 12، 1406هـ/1985م، ص 127.

[22] عفيف بهنسي، المرجع نفسه، ص 82-83.

التعبير عن الإسلام من خلال الشعور العربيين وإن معطيات الشعور العربي هي التي طبعت النتاجات الفنية عن المسلمين جميعاً بطابعها".[23]

ويغلب الاعتقاد على كون السببين المذكورين: وحدة الرؤية العقدية، ووحدة الشعور، هما اللذان منعا ظهور مدارس فنية متضادة ومتصارعة في تاريخ الفن الإسلامي، على الرغم من التباين الشديد في مصادر مادة الصنعة البشرية وتقنياتها. لهذا ينبغي تأكيد ضرورة أن ينطبع أي جهد لإحياء هذا الفن الإسلامي بهاتين الميزتين.

ج - نفي غائية الزينة والإمتاع الجمالي: إن التلازم بين الإفادة والمتعة الجمالية في الفنون الإسلامية تقضي -حتماً- برفض عد الفن ممارسة وجدت أساساً للتزيين، فهي "فكرة مرفوضة تماماً في الثقافة الإسلامية، فالفنون الإسلامية تستمد وجودها دائماً من قيامها بوظيفة مفيدة في حياة الشعوب الإسلامية إلى جانب تحقيقها وظيفة جمالية في الوقت ذاته."[24]

فما جرى عليه الأمر في ديننا أن ما بني على باطل فهو باطل؛ وأن تصبح المتعة الفنية والجمالية هي الغاية الكبرى والوحيدة التي تطلب من الأعمال الفنية، فهي -إذن- عين اللهو الباطل الذي بنيت عليه تلك الفنون.

فتذهب إحدى الدراسات المنشورة في المجلة إلى القول: "إن من تعاليم الإسلام أن أي أمر ندركه أو نمارسه يكتسب أهميته إذا ما جر نفعاً أو بني عليه عمل، والفن بعده مظهراً أساسياً من مظاهر الثقافة، عليه أن يدلل على هذه العلاقة النافعة الأنشطة الأخرى".[25]

يلاحظ أن هذه النظرة الإسلامية تقف على الطرف النقيض تماماً من فكرة الجمالية عن الفن التي تمثل محاولة جذرية لفصل الفن عن الحياة أي نظرية الفن للفن فمضمونها -كما عبر عنه أحد النقاد الغربيين- أنه "من غير المشروع مطالبة العمل الفني بنقل التعليم

---

[23] إسماعيل الفاروقي، "التوحيد والفن: 3".

قد يكون من الصعب في أغلب الأحيان أن نحدد بدقة الإقليم الذي يصح أن يرجع إليه –من بين الأقطـار الإسـلامية- الفضل في ابتكار نوع من أنواع الخزف أو شكل معين من أشكال الزخرفة، إذ أننا نلقى كثيراً هذه الأنواع والأشـكال المختلفة بعينها في أقطار عديدة من العالم الإسلامي. راجع م.س. ديماند: مرجع سابق، ص 11.

[24] لمياء الفاروقي: المرجع نفسه، ص 121.

[25] المرجع نفسه، ص 121.

الأخلاقي أو الإيحاء به، سواء بالوصوية أو بالمثال، فالعمل الفني يجب ألاّ يثمن إلا بما يقدمه من متعة جمالية مباشرة فحسب."[26]

إن مجرد التفكير في تبني هذا الموقف لدى الفرد المسلم -فناناً مبدعاً أو متذوقاً للفن- يوقعه في تناقض صارخ مع دينه وعقيدته، فهدف الفن عند الفرد المسلم -حسب الدراسة نفسها دائماً- هو "ابتغاء لوجه الله، إنه الفن الذي يعين خلق الله على أن يحققوا ما أرداه الله لهم بنجاح أكثر، إنه الفن الذي مهما تكن صورته مرئياً أو موسيقياً، فإن له أثراً رئيساً في تذكير الفرد المسلم بصفة دائمة بعقيدته ومسؤولياته، وهو دائماً معه."[27]

د - تجاوز الطبقية: من أبرز السمات التي ميزت الفن الإسلامي المرئي أنه لم يوضع لطبقة خاصة من طبقات المجتمع، فلقد "كانت الأباريق والجرار، والنقوش الخشبية والآجر، والصواني النحاسية، والحقائب الجلدية كلها لا تصطنع سداً لحاجات الأثرياء والأقوياء فحسب، بل سداً لحاجات أبناء الشعب أيضاً".[28] ففن الزخرفة العربي "لم يبق لغة الفنانين الخصوصية، كشأنه في الفن التجريدي الحديث بخاصة، أو ملكاً لذوي الخبرة أو للأثرياء، لقد شمل الحياة اليومية لكل طبقة من الطبقات الاجتماعية."[29]

هذه الخاصية تنبع من تشرب الفنان المسلم لروح العدل والمساواة، أخرجها في أشكاله وإبداعاته الفنية، فأتاح لمختلف الطبقات حظوظهم من المتعة الفنية الجمالية والانتفاع بها في الحياة اليومية.

إن توفّر الفنان المسلم المعاصر لهذه الميزة -وهو يعمل على إعادة تشكيل منطلقات رؤيته الفنية وممارساتها- تدعوه لئلا يستسيغ فكرة تصنيف فنون الشعوب المسلمة إلى ما يسمونه "بالفنون الجميلة" مقابل "الفنون الحرفية" وعدهما أمرين مختلفين،[30] ذلك أنه من

---

[26] ر.ف. جونسون R. V. Johnson: الجمالية Aestheticism، ترجمة عبد الواحد لؤلؤة، موسوعة المصطلح النقدي، ج1، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1983، ص287.

[27] لمياء الفاروقي: المرجع نفسه، ص 123.

[28] روم لاندو: مرجع سابق، ص 328 و 317.

[29] روم لاندو: المرجع نفسه، ص 328-317.

[30] إن الفن الإسلامي لم يعرف مطلقاً تلك التفرقة السائدة في الغرب بين ما يسمى فناً خالصاً (أو الفنون الجميلة أو الفن للفن) من ناحية، والفن التطبيقي (أو النفعي) من ناحية أخرى. والنوع الأول يهدف إلى إثارة الإشباع الفني، بصرف النظر عن كون تلك الفائدة ذات طابع روحي مباشر (مثلما يحدث عندما يزخرف المحراب في المسجد ببعض آيات الكتاب الكريم والنقوش الخاصة)، أو أنها تضفي على الأشياء التي نستخدمها في حياتنا اليومية طابعاً مميزاً.

"الصعب 0إن لم يكن من المستحيل- أن نقيم حدوداً فاصلة بين نماذج الفنون حيث تشير الفنون الإسلامية إلى وحدة واضحة الأسلوب والمحتوى والشكل، فلا نستطيع أن نفرق بين المبادئ التي تقوم عليها الزينة في واجهة مسجد ما، وفي النسخة الخطية من القرآن الكريم، وبين ما نجده في تصميم بوابة خارجية أو زخرفة (الأرابيسك) على غطاء مائدة أو حصيرة للاستعمال المنـزلي".[31] إن الدعاة والمفكرين المسلمين ليجدون في هذه الميزات ما يؤطر الفكر والدعوة في التبليغ وإعادة صياغة العقل المسلم والمعرفة الإسلامية صياغة جديدة.

خطة مقترحة لإسلامية الفنون المرئية

الملاحظ على الدراسات التي تضمنتها مجلة المسلم المعاصر في مجال إسلامية الفنون اهتمامها الخاص بالفنون المرئية، والسبب -فيما يبدو- أنها الفنون الأصيلة المعبرة عن روح الابتكار والعبقرية في الثقافة الإسلامية، لذا فالعناية بدراستها وتتبع ملامحها وميزاتها، ومحاولة إعادة الاعتبار لها، ولفت أنظار الفنانين المسلمين لها، يعد جهداً معتبراً في سياق تحقيق إسلامية المعرفة بصورة عامة. ومن هذا المنظور اقترحت إحدى الدراسات المنشورة بالمجلة خطةٌ عمليةً لتحقيق الأسلمة في الممارسة الفنية الإسلامية المعاصرة فيما يتعلق بالفنون المرئية، وقد تضمنت هذه الخطة الآتي:

أ - إعادة تعليم المعلمين (خمس سنوات)، وإعدادهم إعداداً لائقاً لاضطلاعهم بمسؤولية بلورة مبادئ الفنون الإسلامية، وإرشاد الفنانين والمصممين لإيجاد أشكال للتعبير عن هذه الأفكار وتلبية احتياجات الإنسان المعاصر. كما تقضي بإقامة اتصالات شخصية بين العلماء والمهنيين المسلمين.[32] ويلاحظ أن هذا المقترح يسعى لترقية الحرف إلى مصاف الفنون الممتعة النافعة فتعود إلى سالف عهدها الزاهر.

ب - مراجعة مناهج الفن والتصميم الحالية: وتتضمن مرحلتين:

- انظر: جين لويس متشون (المسمى بعد إسلامه: علي عبد الخالق): "التربية من خلال الفنـون التقليديـة والحـرف اليجدوية والتراث الثقافي الإسلامي"، في كتاب الفلسفة والأدب والفنون الجميلة من وجهة النظر الإسلامية، تحرير سيد حسين نصر وترجمة عبد الحميد الخريبي، الرياض: درا عكاظ للنشر والتوزيع، 1414هـ/1984م، ص 81.

[31] لمياء الفاروقي، مرجع سابق، ص 121.

[32] أنيمة سيد محمد: "إسلامية الفنون المرئية" المسلم المعاصر، العدد 54، السنة 1409هـ/1989م، ص 108.

الأولى: من سنة إلى سنتين، وفيها تحدث التغيرات الفورية، دون تدمير أو تهديد لسلامة المنهج، فمثلاً يمكن تكييف الدراسات في تاريخ الفن والتصميم وتقويمها لزيادة الاهتمام بالفنون الإسلامية، ويمكن تقديم موضوعات جديدة في حدود المعقول.[33]

الثانية: من سنتين إلى خمس سنوات، وتشمل تفكيراً جذرياً في مدى عقلانية المناهج وأهدافها، وعندئذٍ فإن المناهج نفسها تبنى ن جديد على أساس هذا التفكير. إن الأشخاص العاملين في هذه المرحلة الثانية ينبغي أن يكونوا على وجه الخصوص من الخبراء في جميع الميادين المتصلة بالإسلام والفن، ومن أصحاب النظريات (في الإسلام والفن) والمعلمين والمهنيين المتمرسين، ممن لديهم التزام وطيد بقضية تحقيق إسلامية الفنون بصورة شاملة.[34]

وفي هذا الصدد تقترح الدراسة مجموعة من الخطوات العملية للمساعدة في إنجاز وتحقيق هذه الأهداف، والخطوات هي:

1 - جمع آيات القرآن الكريم والأحاديث المتصلة اتصالاً مباشراً أو غير مباشر بالفن، فهذه مواد مرجعية لبناء فن إسلامي وتصميم إسلامي حقيقي.

2 - جمع التفسيرات المهمة والتعليقات وشروح آيات القرآن الكريم وكذلك الأحاديث ذات الصلة بالموضوع.

3 - إعادة تقويم تلك التفسيرات.[35]

ج - أنشطة دورية مدعمة: مثل ضمان استمرارية الاتصال بين جميع الأطراف، وتشجيع إنتاج الأعمال الفنية الهادفة إسلامياً والمتناسبة مع العصر، حفاظاً على الحرف التقليدية ذات الصلة بالفنون المرئية فهي الصلة الحيوية بالماضي، وهي لذلك تمثل مصدراً رئيساً لإلهام الفنانين والمصممين المعاصرين.[36]

وكما هو واضح فإن هذه الخطة تتطلب إنشاء مؤسسات خاصة تشرف على التخطيط وتعمل مع الأفراد والهيئات العاملة في الحقل نفسه من أجل تجسيدها واقعاً.

جماليات السماع

لا ينتظر قارئ بحوث مجلة المسلم المعاصر في "الموسيقى والموسيقيين" -وهي المقصودة هنا بجماليات السماع- أن تختصر له موضوع البحث في جمع الأدلة المعتمدة عند من ذهب

---

[33] أنيمة سيد محمد:"إسلامية الفنون المرئية" المسلم المعاصر، العدد 54، السنة 14، 1409هـ/1989م، ص 108.

[34] المرجع نفسه، ص 109.

[35] المرجع نفسه، ص 110.

[36] المرجع نفسه، ص 110-111.

إلى تحريم الموسيقى أو من قال بإباحتها فحسب، وإلا كان الجهد قليل الجدوى، لأن البحث -بهذه الحدود- قد تناولته كتب الفقه وشرح الأحاديث والفتاوى. إنما هي دراسة تحليلية واقعية "لوضع الموسيقى في العالم المسلم" من جهة و"الموسيقى والموسيقيين في ميزان الشريعة" من جهة أخرى، فسلكت مسلكاً اجتهادياً جمع بني التخصص المعرفي والتاريخي للموسيقى، والإحاطة الفقهية بآراء الفقهاء قديماً وحديثاً، فضلاً عن الجانب المعرفي والتاريخي للموسيقى، فضلاً عن استشراف الآثار المترتبة على الترتيب الهرمي لأنماط الموسيقى التي يمكن أن تؤثر في الفن والمجتمع.

أ - وضع الموسيقي في العالم المسلم

إن معظم ضروب الفنون الموسيقية التي عرفها العالم الإسلامي تدخل ضمن أنواع ثلاثة هي:

1- الموسيقى الدينية.

2- الموسيقى الفنية التقليدية.

3- الموسيقى الشعبية.

والسمة البارزة فيها انسجامها فيما بينها انسجاماً شاملاً. والمحور الذي تدور حوله هذه لأنواع ويطبعها بطابعها الملحوظ هو "الموسيقى الدينية" التي تتضمن: قراءة القرآن والأذان والذكر والتكبيرات والحمد والمديح للنبي ﷺ، وغيرها.[37]

وهذه التضمنات تحتفظ بأسلوب تلاوة القرآن الذي يمثل أولوية في التوجيهات الفنية للمجتمعات الإسلامية. فإن أي عضو في المجتمع المسلم يمكنه تلاوة القرآن على العامة، وعلى كل مسلم ملتزم تعلم تلاوة القرآن، ليس معرفة وحفظ كلماته فحسب، بل مصاحبتها بالتنغيم الصوتي،[38] أي التجويد.

ورفعاً لكل لبس قد يقع في التفريق بين التلحين الصناعي والتغني به، يجدر التنبيه إلى أن "الموسيقى الدينية تعد بصفة أساسية عملاً منفرداً، غير مصحوب، بعزف على الآلات، وتعد كل من تلاوة القرآن والأذان دائماً أداءً صوتياً منفرداً غير مصحوب بالعزف علىالآلات."[39]

---

[37] لمياء الفاروقي: "وضع الموسيقى في العالم المسلم"، المسلم المعاصر، العدد 29-1402هـ/1982م، ص 109.

[38] المرجع نفسه، ص 112.

[39] المرجع نفسه، ص 113.

ويحسن بنا ونحن بصدد الحديث عن قراءة القرآن بالألحان وتحسين الصوت تأمل النصين الآتيين:

ولعل سر الاستجابة لموسيقى مختلفة (إقليمياً وعنصرياً وشكلاً وأداءً) في العالم الإسلامي "هو أسلوب تلاوة القرآن، فهو المعيار الموسيقي للشعوب العربية، وهو الطابع البنياني لكل من التعبيرات الموسيقية المعاصرة والتاريخية في المنطقة".[40]

ولعل التأمل الواعي لهذا الطابع يوحي للمختصين بضرورة التنبه لتعديل اتجاهات الموسيقى في العالم المسلم نحو التمسك باستمرارية الانطباع البنياني المذكور، فضلاً عن التزام مضامينها بقيم هذه المجتمعات النابعة من دينها.

ب - الموسيقى والموسيقيون في ميزان الشريعة

يبدو أن الموقف الإسلامي تاريخياً من الموسيقى والموسيقيين، قد استوعب آراء متباينة ومتعارضة وزعت على أغلب مراحل هذا التاريخ، وبقي الأمر هكذا إلى أن أخذ في العصر الحديث يتجه عند فئة من العلماء والباحثين إلى إعادة قراءة آراء الفقهاء والعلماء المتقدمين المرتبطة بواقع الممارسة الغنائية والموسيقية آنئذٍ، ثم عرضها على النصوص، بحيث يضع لكل من عناصر الأداء الموسيقي ومقاماته حكمها الشرعي المناسب. فهذا هو -على أقل تقدير- المسلك الذي سلكته بحوث مجلة المسلم المعاصر.

الأول: لابن حجر العسقلاني، وهو يشرح الحديث الوارد في صحيح البخاري (باب من لم يتغن بالقرآن) عن أبي هريرة ﵁ قال: قال رسول الله ﷺ: "لم يأذن الله لشيء ما أذن لنبي أن يتغنى بالقرآن"، قال ابن حجر: "ولا شك أن النفوس تميل إلى سماع القراءة بالترنم أكثر من ميلها لمن لا يترنم، لأن للتطريب تأثيراً في رقة القلب وإجراء الدمع. وكان بين السلف اختلاف في جواز القراءة بالألحان. أما تحسين الصوت وبتقديم حسن الصوت على غيره فلا نزاع في ذلك، والذي يتحصل من الأدلة أن حسن الصوت بالقرآن مطلوب، فإن لم يكن حسناً فليحسنه ما استطاع... ومن جملة تحسينه أن يراعي فيه قوانين النغم، فإن الحسن الصوت يزداد حسناً بذلك، وإن خرج عن شرط الأداء المعتبر عند أهل القراءات، فإن خرج عنها لم يف تحسين الصوت بقبح لأداء. ولعل هذا مستند من كره القراءة بالأنغام لأن الغالب على راعي الأنغام أن لا يراعي الأداء، فإن وجِد من يراعيهما معاً فلا شك في أنه أرجح من غيره لأنه يأتي بالمطلوب من تحسين الصوت ويجتنب الممنوع من حرمة الأداء".

انظر، أحمد بن علي حجر العسقلاني: فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار المعرفة، ج9، ص 82.

الثاني: لابن خلدون: قال: "... وليس المراد تلحين الموسيقى الصناعي، فإنه لا ينبغي أن يختلف في حظره، إذ صناعة الغناء مباينة للقرآن بكل وجه، لأن القراءة والأداء تحتاج إلى مقدار من الصوت لتعيين أداء الحروف من حيث اتباع الحركات في مواضعها، ومقدار المد عند من يطلقه أو يقصره، وأمثال ذلك. والتلحين أيضاً يتعين له مقدار من الصوت لا يتم إلا به من أجل التناسب الذي قلناه في حقيقة التلحين، فاعتبار أحدهما قد يخل بالآخر إذا تعارضا. وتقديم التلاوة متعين فراراً من تغيير الرواية المنقولة في القرآن، فلا يمكن اجتماع التلحين والأداء المعتبر في القرآن بوجه، وإنما المراد من اختلافهم [أي الفقهاء] التلحين البسيط الذي يهتدي إليه صاحب المضمار بطبعه".

انظر ابن خلدون: المقدمة، بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ، ص 763-764.

[40] لمياء الفاروقي، المرجع نفسه، ص 121-122.

ولا شك أن ما سبق التعرض له في وضع الموسيقى في العالم المسلم قد أثار إشكال تحديد المقصود من الموسيقى: فهل هي الكلمات المنغمة المصحوبة بآلات العزف؟ أم قد يكون هناك التنغيم والأداء الصوتي الحسن على نحو يعطي للكلمات والأحرف حقها، مع إمتاع السامع والتأثير فيه بدون الآلات؟

تجيب الدكتورة لويز لمياء الفاروقي، وهي تقدم لمعالجة الوضع الشرعي للموسيقى والموسيقيين، بأن مصطلح الموسيقى يعني عند علماء الموسيقى: "ذلك الفن أو العلم الذي يجمع الأصوات البشرية أو الأصوات الآلية -أو كليهما- وما يصدر عنهما من نغم لكي تكون تشكيلة متنوعة من التعبيرات الجمالية أو المشبعة للعاطفة من نظام عقائدي كامن في أساس ثقافة معينة". وتمتد مظلة هذا التعريف عادة لتشمل كل أنواع هذه التعبيرات الجمالية السماعية بغض النظر عن وظيفتها أو سياق أدائها".[41] وعلى الرغم من هذا فإن إشكالية الحصول على مصطلح يحوز القبول ثقافياً ويشمل كل ضروب الآراء الواردة عن الموسيقى في الثقافة الإسلامية تظل قائمة بقوة. لذا فإن الباحثة رأت أن "الثقافة الإسلامية في حقيقة الأمر قد أمدتنا بتسلسل هرمي لدرجات التعبير في فن الصوت أو ما يمكن أن يطلق عليه (هندسة الصوت)... ويعطي هذا التسلسل القدرة على الفصل بين الأنماط التي تتمتع بالقبول والتقدير عند فئة، والأنماط والمناسبات غير المستحبة عند فئةٍ أخرى بعدها محل جدل أو استهجان".[42] وهذا التخريج -أي التسلسل الهرمي وهندسة الصوت- مناسب للتخلص -بالنسبة لبعض أنواع لأداء المنغم بالصوت الحسن- من ربطها بلفظ موسيقى وما يحمله من ظلال يرفض الضمير المسلم إضفاءها على تلك الأنواع مثل (تلاوة القرآن). فالمسلمون "لا ينظرون إلى الكثير من الأنماط المستحسنة لديهم بعدها موسيقى خشية اختلاطها أو ارتباطها بالأنماط الممنوعة في فن التنغيم الصوتي."[43]

وفيما يأتي إثبات للشكل الذي يحتوي التنظيم الهرمي لأنماط هندسة الصوت الذي وضعته الكاتبة، وهو يحدد مكانة الموسيقى في العالم الإسلامي من جهة ما يعد منها كذلك وما يحترز عن إدراجها ضمنها، ومن جهة ما يتعلق بها من أحكام شرعية.

---

[41] د. لمياء الفاروقي: "الموسيقى والموسيقيون في ميزان الشريعة"، المسلم المعاصر، العدد 43، السنة الحادية عشر، 1405هـ/1985م، ص 114.

[42] المرجع نفسه، ص 115.

[43] المرجع نفسه، ص 116.

التنظيم الهرمي لأنماط هندسة الصوت*

الموسيقى

المساواة مع الأنماط الأخرى

حلال

ترتيل القرآن (القراءة)
الأذان (الصلاة)
التهليل (في الحج)
تواشيح المديح والنعت والتحميد
الإنشاد الشعري (موضوعات محمودة)
موسيقى المناسبات الأسرية والأعياد
(مثل أهازيج النوم، وأغاني الزفاف...)
الموسيقى المهنية
(حداء القافلة، أغاني الرعاة، أغاني العمل)
موسيقى الفرق العسكرية (طبل خانة)

الفاصل غير المرئي

مثار جدل: بين الحلال والمباح والمكروه والحرام

الارتجالات الصوتية واللآلاتية
(تقاسيم، ليالي، قصيدة، آفاز... إلخ)
الأغاني الجدية الموزونة (موشح، دور، تصنيف، بطايحي... إلخ)
وموسيقى الآلات مثل: بشف، دعيرة، سماعي، دولاب... إلخ)
الموسيقى التي تعود إلى أصول ما قبل الإسلام أو غير إسلامية

حاجز مصمت ←

* هذا الشكل من تصميم د. لمياء الفاروقي، نقلاً عن: مجلة المسلم المعاصر، العدد 43، ص 125.

حرام ☐ الموسيقى المثيرة للشهوات

يلاحظ من مضمون هذا الشكل الملخص لما قامت به الباحثة من تحليل لمسألة شرعية الموسيقى انتهاجها لخط جديد -سبقت مجلة المسلم المعاصر في تبنيه- في ممارسة الاجتهاد المعاصر، واستشراف ممارسة علمية لأسلمة المعرفة، تقوم على جمع المعطيات الواقعية للمسألة -موضع الدرس- لتحليلها ومعالجتها في ضوء نصوص الشرع واجتهادات الفقهاء.

ولبيان قيمة هذا المنهج وميزته في التقريب من جوهر الرؤية المرجوة لإسلامية المعرفة، يحسن مقارنته بنموذج للمنهج الذي اتبع في الكتب التي تستعرض وتناقش النصوص الشرعية والآراء الفقهية، أي المنهج الغالب تداوله في الساحة الفكرية الإسلامية.

والنموذج المختار للمقارنة هنا كتاب في الموضوع نفسه وهو كتاب الإسلام والفنون الجميلة[44] للدكتور محمد عمارة. فقد سلك الدكتور عمارة في كتابه هذا، وفي فصل _التربية الجمالية) من كتابه معالم المنهج الإسلامي[45] مسلك جمع النصوص الشرعية والآراء والاجتهادات الفقهية والتفسيرات والتأويلات المختلفة المتعلقة بالفنون الجميلة وهي: (جماليات السماع وأدوات الموسيقى -جماليات الصور) وقبل هذا مقدمة عن (المسلم والجمال).

وفي الختام ضمن الكتاب ملحقاً لنصوص في الغناء والسماع لابن حزم وأبي حامد الغزالي وابن تيمية. وهذا المنهج يلتقي -تقريباً في أغلبه- مع طريقة المتقدمين في عرض الأدلة الشرعية وفحصها ونقدها للخلوص إلى الحكم الشرعي الذي يطمئن إليه الباحث والفقيه، وتهديه إليه الأدلة الشرعية.

إلاّ أن أسلوب البحث العلمي الذي تأمل حركة إسلامية المعرفة انتهاجه ما أمكن ذلك حاولت المجلة تجسيده في هذا الخصوص يضيف للمنهج المذكور بعد الدراسة المتخصصة المتقصية للظاهرة في مختلف مواطن بروزها وتجلياتها في النواحي المشكلة للواقع.

---

[44] د. محمد عمارة: الإسلام والفنون الجميلة، القاهرة: دار الشروق، 1411هـ/1991م.

[45] د. محمد عمارة: معالم المنهج الإسلامي، القاهرة: اللجنة العليا للدعوة الإسلامية _الأزهر الشريف) والمعهد العـالمي للفكر الإسلامي، 1991، ص 197-550.

ولماذا نذهب بعيداً وفي تراثنا تجسيد حي لبعض ملامح هذا المنهج، وفي مسألة الموسيقى والسماع ونعني هنا "كتاب آداب السماع والوجد" لأبي حامد الغزالي ضمن كتابه إحياء علوم الدين. وقد اتبع في معالجة المسألة المذكورة الخطوات الآتية: الباب الأول: في ذكر اختلاف العلماء في إباحة السماع وكشف الحق فيه"، وقد استعرض فيه بيان الدليل على إباحة السماع وبيان حجج القائلين بتحريم السماع والجواب عنها. فهذا الجزء من البحث -كما هو ملاحظ- تجسيد للمنهج التقليدي المتبع في الدراسات الفقهية الشرعية، ويأتي بعد ذلك الباب الثاني: وفيه دراسة آثار السماع وآدابه: وهنا تبدأ الدراسة الموضوعية الواقعية للمسألة، إذ قسم السماع إلى مقامات هي: المقام الأول: الفهم وأحوال المستمع والأحكام المناسبة لكل حالة؛ المقام الثاني: مقام الوجد وما فيه من كلام. أما المقام الثالث فيتناول آداب السماع ظاهراً وباطناً، مثل: مراعاة الزمان والمكان والإخوان وغيرها؛[47] وتقوم المواقف تجاههم على اعتبارات هي: -

1- اختلاف المواقف طبقاً لمحتوى الأداء، فلن يتعرض موسيقي لأي حرج إذا ما استقى محتوى أدائه من تلك الأنماط التي تتمتع بالقبول العام داخل المجتمع.[48]

2- السياق أو المقام الذي يتم فيه الأداء، وهو الذي حدده الإمام الغزالي في (الزمان والمكان والإخوان)، ومدى ارتباط كل من هذه العناصر بتحديد شرعية الموسيقى والموسيقيين.[49]

ويشكل المقام وخصائص العمل الفني ذاته خلفية الأحكام المتنوعة للموسيقى، فلا يمكن "تقويم أي عمل موسيقي إلاّ بوصفه كلاّ مركباً من خصائص النتاج الفني كافة، وكل المظاهر المتعلقة بأدائه، ومن خلال هذا الاعتبار بكلية العمل الموسيقي يسهل علينا فهم الأسباب الكامنة وراء التنوع الكبير في آرائه ﷺ [المقصود هنا مختلف الأحاديث النبوية المنـزهة عن الرأي لمتأثر بالهوى وهو التعبير الأنسب] تجاه حوادث محددة من أنماط هندسة الصوت، وأي تأويل آخر لن يكون إسلامياً في واقع الأمر".[50] وعن الوضع الفقهي والقانوني للمشتغلين بالموسيقى، هناك تعاليم يمكن أن تضع الشخص الذي يمارس الموسيقى في دائرة التحديد، وتقع هذه الإجراءات التحديدية في أربع فئات وهي:

[47] أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، بيروت: دار المعرفة (بدون تاريخ)، ج2، ص 268-307.
[48] المرجع نفسه، ص 123.
[49] المرجع نفسه، ص 123-126.
[50] المرجع نفسه، ص 127.

1- قبول شهادته أو رفضها.
2- ضمان أجره على ما يؤديه.
3- القيان أو الإماء المغنيات.
4- المعازف الموسيقية. ولكل منها حكمه.[51]

وترى الباحثة في رأي الشيخ محمود شلتوت مؤشراً للاتجاه السائد نحو الموسيقى في الثقافة الإسلامية بغض النظر عن الآراء التي تقع على طرفي محور القبول والرفض،[52] وهو الرأي والتحليل الذي يلتقي فيه معه كثير من الباحثين وعلماء الإسلام المعاصرين.[53] وقد لخص موقفهم الدكتور محمد عمارة في قوله: "فالغناء لا يعدو أن يكون بعضاً من ألوان الجمال الذي خلقه الله تعالى، ومعيار الحل والحرمة فيه هو (وظيفته) التي يوظف فيها، و(المقصد) الذي يقصده الناس من ورائه، فإن أسهم في ترقية السلوك الإنساني، والارتقاء بعواطف الناس، وأعان على تذوق نعم الله في كونه والكشف عن آيات الجمال في إبداعه كان خيراً، وإلا فهو منكر بلا خلاف."[54]

ويضيف الكاتب نفسه في موضع آخر: "موقف الإسلام من جماليات السماع [...] هو إباحة الغناء في ذاته، لا يكره ولا يحرم إلاّ بعارض يعرض عليه يخرجه ن المقاصد الطيبة التي يستهدفها منه الأسوياء من الناس، إنه كلام ولحن وأداء، الحسن منه حسن والقبيح منه قبيح."[55]

---

[51] المرجع نفسه، ص 127-132.

[52] المرجع نفسه، ص 131. ونحن نضيف هنا أن فتوى الشيخ محمود شلتوت –رحمه الله تعالى- تتوفّر على قيمة تحليلية عالية بين يدي الفتوى، يتعذر نقلها كلها هنا، لكن لابأس بإيراد نتيجة الفتوى التي خلص إليها وهي قولـه: "... وإذن فسماع الآلات، ذات النغمات، والأصوات الجميلة، لايمكن أن يحرم باعتباره صوت آلة، أو صوت إنسان، أو صـوت حيوان، وإنما يحرم إذا استعين به على محرم، أو اتخذ وسيلة إلى محرم، أو ألهى عن واجب". انظرك الشيخ محمود شلتوت: الفتاوى، القاهرة: دار الشروق، 1407هـ/1987م، ص 414.

[53] انظر في ذلك –يوسف القرضاوي: الحـلال والحـرام في الإسـلام، بـيروت: دمشـق، المكتـب الإسـلامي، 1400هـ/1980م، ص 291-295.

- أحمد الشرباصي، يسألونك في الدين والحياة، بيروت: دار الجيل، 1406هـ/1986م، ج1، ص 648.
- محمد الغزالي: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، القاهرة: دار الشـروق، 1409هـ/1989م، ص 63.

[54] محمد عمارة: الإسلام والفنون الجميلة، مرجع سابق، ص 55.

[55] المرجع نفسه، ص 106.

وإن أهم ما يجب أن يراعى عند الترتيب الهرمي للأنماط الموسيقية التي يمكن أن تؤثر في الفن الإسلامي والمجتمع الإسلامي، هو ضمان أن هذا "الجانب من جوانب الثقافة قد شملته أسلمة الثقافة، ومما عزز وحدة الأسلوب داخل الثقافة، تلك الوحدة التي تعد السمة المميزة لأي حضارة تستحق هذه التسمية"،[56] الوحدة النابعة -طبعاً- من خصائص النمط الإسلامي الشامل للحياة.

وفي خاتمة هذا البحث يمكن استخلاص الآتي:

1- القرآن الكريم هو النموذج الأعلى للجمال في بيانه وأدائه، تلاوةً وتوجيهاً للنفس المؤمنة لآيات ومظاهر الجمال، ومداعبة الحس الجمالي عند الإنسان المسلم، دون إغراق في خيال مجنح، أو إسفاف وسقوط في مهاوي واقع هابط. كذلك ينبغي أن يعد أن الجميل كل ما هو حق.

2- تمثل الفنون المرئية العبقرية الفنية الإسلامية تاريخياً، وإدراك هذه الحقيقة من قبل الفنانين المسلمين المعاصرين يفتح أمام قرائحهم وعبقرياتهم باباً واسعاً لتجسيد البراعة والإبداع والتواصل الفني الحضاري، والتميز المذهبي والمدرسي.

3- القطع في مدى شرعية (السماع) الموسيقي، لا يتأتى إلاّ ببحث جامع للفعل -أي الأداء الموسيقي- وما يحيط به من ملابسات وظروف أو مقامات، وهو ما جسدته بحوث المجلة. كما أن الحقيقة والواقعية تفرضان الاستجابة للنصوص والأدلة والآراء التي تذهب إلى عدم التحريم في حد ذاته، بل تؤكد على العكس أن الحكم يتعلق بالكيفية، ومقام الأداء والغاية منه.

---

[56] لمياء الفاروقي: المرجع نفسه، ص 133.

جدول رقم 1: مقالات المجلة في أسلمة الفنون ونسبها

الرقم	عنوان المقال	الكاتب	العدد	سنة النشر	عدد الصفحات	النسبة
1.	**آفاق الانبثاق الإسلامي لفلسفة الجمال والفن**	د. محمد كمال جعفر	11	1397هـ/1977م	219/21	٪14.15
2.	**التوحيد والفن**	د. إسماعيل الفاروقي	23	1400هـ/1980م	189/21	٪11.11
3.	**التوحيد والفن**	د. إسماعيل الفاروقي	24	1401هـ/1980م	196/13	٪6.63
4.	**التوحيد والفن: نظرية الفن الإسلامي**	د؟ إسماعيل الفاروقي	25	1401هـ/1981م	184/26	٪14.13
5.	**وضع الموسيقى في العالم المسلم**	د. لويز لمياء الفاروقي	29	1402هـ/1982م	165/24	٪14.54
6.	**الموسيقى والموسيقيون في ميزان الشريعة**	د. لويز لمياء الفاروقي	43	1405هـ/1985م	184/29	٪15.76
7.	**الإسلام وفن العمارة**	د. إسماعيل الفاروقي	34	1402هـ/1982م	191/12	٪6.28
8.	**الغزو الثقافي في مجال الفنون**	دز لويز لمياء الفاروقي	45	1406هـ/1985م	192/16	٪8.33
9.	**حول الفن الإسلامي**	د. عماد الدين خليل	50	1408هـ/1987م	208/07	٪3.36
10.	**إسلامية الفنون المرئية**	أ. أمينة سيد محمد	54	1409هـ/1989م	226/10	٪4.42

نسبة المواد أسلمة الفنون إلى مجموع الأعداد المدروسة تمثل: ٪9.67

جدول رقم 2: نسب الأسلمة في محاور الفنون بالمجلة

المحاور	النسب
1- النظرية الجمالية	٪14.15
2- إسلامية الفنون المرئية	٪9.23
3- جماليات السماع	٪15.5

قراءات ومراجعات

السنة مصدراً للمعرفة والحضارة

المؤلف: **يوسف القرضاوي.**
الناشر: **دار الشروق،** بيروت.
الطبعة الثانية: 1997م (311 صفحة).

عبد الجبار سعيد*

تقديم عام

إن السنة النبوية نالت اهتماماً كبيراً من المسلمين عبر العصور منذ بعثة النبي ﷺ ذلك أنها تمثل حلقة الوصل بينهم وبين نبيهم قدوتهم ورائدهم الذي يعد تمثلُ أقوالِهِ وأفعاله وتقريراته سبيلَهم إلى مرضاة الله سبحانه وتعالى، فمن خلالها نقل إليهم نموذج الإسلام المثالي الواقعي المتمثل في شخص رسول الله ﷺ -فكانت "السنة شارحة للقرآن الكريم وموضحة له، ومفصلة مجملة"... بمعنى آخر كانت المصدر الثاني للتشريع على وجه العموم- بعد القرآن الكريم.

وكان جلّ اهتمام المسلمين بالسنة النبوية يتمحور حول هذه المصدرية. مع أنها على أهميتها ليست المجال الوحيد الذي تشكل مصدراً له.

ونحن نشد الرحال في هذه الوريقات بين دفتي كتاب جديد للعلامة الدكتور يوسف القرضاوي حفظه الله، يمثل محاولة لفتح آفاق مصدرية السنة النبوية سواء في مجال المعرفة أو الحضارة. فضلاً عن تجلية ما كان تشريعاً من السنة وما لم يكن ضمن البحث في السنة بعدها مصدراً للتشريع.

* دكتوراه في السنة وعلوم الحديث من جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، (السودان)، 1996. أستاذ مساعد في قسم الحديث والسنة بجامعة الزرقاء الأهلية(الأردن).

تعريف بالكتاب

عنوان الكتاب السنة مصدراً للمعرفة والحضارة، وقد طبع هذا الكتاب طبعتين، الأولى منها محدودة نشرها مركز بحوث السنة والسيرة النبوية بجامعة قطر. كما ذكر المؤلف في مقدمته للطبعة الثانية، (ص5)، ثم تولّت دار الشروق نشر الطبعة الثانية، سنة 1997، وقد جاءت في 311 صفحة من القطع العادي.

وقد ضمت هذه الطبعة:

- مقدمة المؤلف للطبعة الثانية للكتاب، وهي الأولى الصادرة عن دار الشروق.
- مقدمة المؤلف للكتاب.
- القسم الأول: الجانب التشريعي في السنة النبوية.
- القسم الثاني: السنة مصدراً للمعرفة.
- القسم الثالث: السنة مصدراً للحضارة.
- خاتمة.
- فهرس موضوعات الكتاب.
- قائمة بمؤلفات فضيلة الدكتور يوسف القرضاوي.

هذا والكتاب في إطار بحثه في مصدرية السنة في مجال المعرفة والحضارة، يقدم في حقيقة الأمر دراسة موضوعية لأحاديث وسنن مروية عن النبي ﷺ، فخدم هذين المجالين بتفصيلهما كما نبين فيما يأتي:

أفكار الكتاب ومحتوياته

جاء الكتاب كما أسلفنا في ثلاثة أقسام:

الفصل الأول: تناول الجانب التشريعي من السنة، وبيان ما كان منها للتشريع، وما لم يكن للتشريع، وما كان للتشريع العام أو للتشريع الخاص، وللتشريع الدائم أو للتشريع العارض، وقد حاول المؤلف هنا أن يتخذ موقفاً وسطاً بين فئتين من المسلمين ترى إحداهما أن "كل ما ورد في السنة يعد تشريعاً ملزماً لكل الناس في كل الأزمان وفي كل الأقطار وفي كل الأحوال" (ص 19) وتريد الأخرى أن تعزل السنة عن شؤون الحياة العملية كلها فالعادات والمعاملات وشؤون الاقتصاد والسياسة والإدارة والحرب ونحوها يجب أن تترك للناس، ولا تدخل السنة آمرة ولا ناهية ولا موجهة ولا هادية"، (ص 20).

وقد وقف المؤلف عند الحديث الذي تعتمده الفئة الثانية وهو حديث تأبير النخل، وقول النبي ﷺ، "أنتم أعلم بأمر دنياكم" (أخرجه مسلم)، وقد بين أنهم أولوه على غير ما

أريد به وما سيق لبيانه، وقد أشار المؤلف بعد ما أورد روايات هذا الحديث إلى أن "ما كان من هذا القبيل مما يرجع إلى الخبرة العادية من أمر الدنيا من زراعة وصناعة وطب ونحوها من النواحي الفنية فليس من السنة التشريعية التي يجب اتباعها... أما أن يتخذ هذا الحديث تكأة لإخراج السنة، بل لإخراج الدين كله عن الحياة وعزله عن شؤون المجتمع بدعوى أنها رسالة روحية فهذا ما ترفضه السنة، ويرفضه القرآن، ويرفضه الإسلام". (ص 21).

وقد تناول المؤلف قضية السنة التشريعية مبرزاً أهمية البحث فيها، مشيراً إلى ارتباطها بأصول الفقه أكثر من أصول الحديث، وقد عرض البحث للفكرة تاريخياً بدءاً من أبي العباس شهاب الدين القرافي (ت 674هـ) في كتابيه الفروق، والإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام، إلى ابن قتيبة (ت276هـ) في كتابه تأويل مختلف الحديث. وشاه ولي الله الدهلوي (ت1176) في كتابه حجة الله البالغة، ومحمد رشيد رضا في تفسيره، والشيخ محمود شلتوت في كتاب الإسلام عقيدة وشريعة، والطاهر بن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية.

وقد رأى المؤلف د. يوسف القرضاوي بعد عرضه لأقوال هؤلاء العلماء في المسألة أن هناك حقيقتين لا ينبغي الاختلاف فيهما وهما:

1- أن جمهرة السنة –سواء كانت أقوالاً أو أفعالاً أو تقريرات- هي للتشريع ومطلوب فيها اتباع النبي ﷺ الذي جعل الله الهداية في اتباعه ﴿واتبعوه لعلكم تهتدون﴾ (لأعراف: 158).

2- أن من السنة ما ليس للتشريع ولا يجب الطاعة فيه وهو ما كان من أمر الدنيا المحض، وهو الذي جاء في الحديث الصحيح: "أنتم أعلم بأمر دنياكم". (ص 48).

وأشار إلى الخلاف في تنـزيل هذا المبدأ منـزل التطبيق في مثل الأحاديث المتعلقة بالأكل والشرب وبين أن مما يكمل هذا ما صدر عن رسول الله ﷺ، من تشريعات ليس لها صفة العموم والدوام بل قصد بها علاج أوضاع معينة في ظروف معينة، وهو ما يترجم عنه بأن صدر عنه بوصف الإمامة أو الرئاسة أو القضاء، وأصله كالمتفق عليه ولكن الخلاف في تطبيق الجزئيات المختلفة وقد عرض لبعض الأمثلة في المسألة مما يتعلق بالبيع والزكاة وغيرهما، وتوقف بنحو مفصل عند الأحاديث الواردة في الطب.

وقد نبه د. القرضاوي في نهاية هذا القسم إلى ضرورة التدقيق وشدة التحري في التمييز بين ما جاء في السنة للتشريع وما لم يجيء للتشريع، وما كان للتشريع العام المطلق

الدائم، وما لم يكن كذلك. وما صدر بوصف الإمامة والرئاسة، وما ليس له هذه الصفة. بعد إثبات مبدأ التقسيم... تبقى سلامة التطبيق على ما ورد في السنة، فهنا مزلّة القدم، وهنا يقع الإفراط والتفريط اللذان لا يسلم منهما إلا من رزقه الله البصيرة وعمق الفهم لمقاصد الشريعة، والربط بين تحليلاتها وجزئياتها.

أما القسم الثاني فقد جاء تحت عنوان: السنة مصدراً للمعرفة وقد بين فيه المؤلف أن مصادر المعرفة عند الماديين تنحصر فيما يدركه الحس من الماديات، أو يدركه العقل من المعقولات. وإنهم لا يؤمنون بأي مصدر بعد ذلك.

وأشار إلى أننا نحن المسلمين نؤمن بهذين المصدرين، ونعد الحواس والعقل أدوات مهمة، بل نعماً جليلة... ولكننا نؤمن بأن هناك مصدراً آخر للمعرفة يعلو على هذين المصدرين ويسددهما إذا أخطآ الصواب أو ضلاّ السبيل، وهو الوحي الإلهي. (ص 84-86).

كما تحدث المؤلف د. القرضاوي عن السنة بعدها مصدراً للمعرفة كما هي مصدر للتشريع. سواء كانت هذه المعرفة دينية، أو معرفة إنسانية اجتماعية، وقد تعرض المؤلف قبل حديثه عن المعارف الغيبية إلى الإشكال الذي تداوله العلماء مراراً بشأن حجية خبر الواحد فيما يتعلق بالعقيدة. وإن كانت تثبت به وحده أو لا تثبت وقد عرض آراء مختلف المدارس ورأى أن الخلاف في حقيقته شكلي. حيث إن ما تقوم عليه عقيدة المسلم ولا تصح إلا به ثابت في القرآن أصلاً. وما عدا ذلك مما جاء في السنة لا يضر بعقيدة المسلم إن أثبته أو لم يثبته. وأما موضوع تكفير من أنكر شيئاً مما جاء في خبر الواحد من المعتقد فقد بينا أن جماهير المحققين –حتى ممن رأوا ثبوت العقيدة به- لا يقولون بتكفيره. وهو تحرير طيب للمسألة يجمع بين الآراء ويبين الآراء ويبين وجه الحق فيها.

ثم عرض المؤلف مجموعة من المعارف الغيبية التي وردت في السنة النبوية فيما يتعلق بأخبار الآخرة وعلامات الساعة ونحوها. وعرض لأحاديث مبشرات وفصل في هذا الجانب من المعارف. وهو تفصيل لا أظن أن ثمة داعياً له إذ كانت الإشارة إليه تكفي، خاصة إذا علمنا أن مثل هذه المعارف جلها معروف للمسلمين.

وفي الجانب الثانـي من المعارف الإنسانية عرض المؤلف لأربع من هذه المعارف، وأورد عدداً من الأحاديث مِما له علاقة بها وهي التربية وركز فيها على التربية البيئية، وعناية السنة بالبيئة وبالشجرة والتشجير والخضرة والثروة الحيوانية، وكذلك الصحة حيث

أورد العديد من السنن التي تهتم بصحة الناس ونظافتهم وتحثهم على النشاط والحركة. وتحث على التداوي. وتهتم بالصحة النفسية وغير ذلك مما فيه اهتمام بصحة الإنسان.

وكذلك الاقتصاد حيث أورد عدداً من الأحاديث في الحث على الإنتاج وتحسينه والمحافظة على مصادره وفي ترشيد الاستهلاك وفي مجال التوزيع وفي مجال التداول. ثم تحدث عن السنة والعلم التجريبي وتهيئة المناخ النفسي والعقلي للبحث العلمي، وقد كانت الاستشهادات في هذا الموضوع تستند إلى القرآن الكريم أكثر منها إلى السنة النبوية.

ولست أدري بهذا الصدد إن كان أستاذنا الكريم قد اطلع على مقالة الدكتور محمد عمارة[1] حول مصدرية السنة للمعرفة حيث أشار إلى عدة معارف يمكن التوصل إليها من خلال السنة النبوية منها:

1- أسباب نـزول البلاغ القرآني والوحي الإلهي.

2- معرفة التاريخ السياسي والاجتماعي والاقتصادي والحربي والأدبي للتجربة الإسلامية في عصر صدر الإسلام.

3- مصدر الفروع التي وقف القرآن الكريم عند أصولها، ومنها نتعلم التمييز بين الثوابت والمبادئ والأركان والأصول، بين الفروع والمتغيرات، التي تقوم وتنمو وتتجدد على هذه القواعد والأصول مرتبطة بها ومصطبغة بصبغتها.

4- معرفة أبنية الدولة الإسلامية وهياكلها.

5- مصدر التشريع النبوي والتراث القانوني في السنة سواءٌ ما كان منه تفصيلاً لمجمل القرآن أو ما كان منه اجتهاداً فيما لا وحي فيه... وهي كذلك المصدر للتمييز في هذا الاجتهاد النبوي بين ما أقره الوحي مصوباً له أو معدلاً.

6- مصدر التمييز في الممارسات النبوية بين الدين الثابت الذي يجب فيه الاتباع للمنطق والمفهوم وبين المتغيرات الدنيوية التي يجب فيها التزام المقاصد دون حرفية التطبيقات. وأيضاً للتمييز بين الدين الثابت وبين المتغير من الأعراف والتقاليد.

7- مصدر التمييز بين ما لا يستقل العقل بإدراكه من حيث الحسن والقبح والتشريع والأحكام والفرائض والشعائر وبين التوثيق وشؤون الدنيا الموكولة إلى عقول البشر لقدرتها على أن تستقل بإدراكها (حسناً وقبحاً) وعلى أن تفتن لها في إطار شرع الله تعالى. فهذه جملة من المعارف التي أشار إليها د. محمد عمارة، وهي تلتقي في المسعى العام مع المعرفتين

1 د. محمد عمارة: "السنة النبوية مصدراً للمعرفة"، مجلة المسلم المعاصر، عدد 59، 1991، ص ( ).

الدينية والإنسانية كما أسماها د. يوسف القرضاوي. ولعل التفصيل في بعضها وتتبعه إن تيسرت طباعة الكتاب لشيخنا مرة أخرى يزيد الكتاب أهمية ويعم نفعه ويقدم مزيداً من الجديد.

أما القسم الثالث من هذا الكتاب فجاء بعنوان: السنة مصدراً للحضارة، وقد شمل بابين كبيرين: السنة والفقه الحضاري، والسنة والسلوك الحضاري، ولكل منهما فروع وفصول وقد أشار فضيلة المؤلف إلى أن الحديث عن السنة والبناء الحضاري، يرجأ إلى فرصة أخرى لأن الحديث عنه يطول وكم تمنيت لو تفضل شيخنا –حفظه الله- وجعل الأولوية لهذا الأمر، لحاجة الأمة إليه أكثر من حاجتها –في تقديري- لما جاء في الفقه الحضاري والسلوك الحضاري، خاصة إذا كان مجمل ما ورد تحتهما أيضاً عادياً في غالبه العام، ولعل تصنيف السنن، ومحاولة الجمع بين بعضها في عناوين مترابطة في هذين الجانبين يظهر فيها بعض التجديد.

وقد ركّز فضيلة الشيخ في موضوع الفقه الحضاري على عدد من القضايا فمر مروراً سريعاً بفقه الآيات والسنن وعمومها وبين أن شيوع الانحلال يدمر الأمم وأن العقاب يعم –إذا وقع الصالح والطالح. وأن من السنن أن العاقبة للحق وأهله، وأن الأمة لا تجتمع على ضلالة.

أقول إن حديثه عن هذه القضايا كان مراً سريعاً بالمقارنة مع ما استغرقه هذا الموضوع من الكتاب حيث جاء في خمس صفحات من أصل خمسين صفحة استأثر بها موضوع الفقه الحضاري وحده. وأعتقد أن الباحث في ارتباط السنة بالحضارة سيخطر بباله للوهلة الأولى أن يتساءل عن أسباب نهوض الحضارات وسقوطها أو استمرارها وكيف السبيل للنهوض بحضارتنا من جديد، ولعل هذا الأمر يتضمنه البناء الحضاري الذي أرجأ شيخنا الحديث عنه... وعلى الرغم من ذلك فإنني أعتقد أن هذه الأجزاء من هذا الموضوع مرتبطة بالفقه الحضاري.

والأمر الذي أود مناقشته هنا هو وجه الربط بين ما أورده الشيخ عن مفهوم الحضارة وتعريفه إياها بأنها "جملة مظاهر الرقي المادي والعلمي والفني والأدبي والاجتماعي، في مجتمع من المجتمعات أو في مجتمعات متشابهة. وبين جملة من القضايا التي ذكرها الشيخ –حفظه الله- ضمن مسمى الفقه الحضاري، تحدث عن: فقه المعرفة وفقه الحياة وفقه الواقع وفقه مقاصد الشريعة وفقه مكارم الشريعة.

وقد عرف المؤلف فقه المعرفة، بأنه: "الفقه المؤسس على معرفة القيم الرفيعة والأصول الراسخة التي جاء بها الإسلام في تأصيل المعرفة"، وذكر من هذا الفقه:

أ- طلب كل علم نافع. وتحدث فيه عن فض الكفاية وفرض العين في العلم.

ب- رفض التقليد الأعمى.

ج- الوقوف عند ما يعلم.

د- الإحالة في كل علم إلى أهله وخبرائه.

هـ- الحوار مع الرأي الآخر.

و- إنصاف الرأي المخالف.

وما أود الإشارة إليه هنا أن كثيراً مما ورد في هذا الباب من الاستشهادات ورد في مواضع سابقة من الكتاب خاصة عند الحديث عن السنة والعلم التجريبي وغيرها. كما أنه في حديثه عن قضية الحوار مع الرأي الآخر كانت استشهاداته من القرآن الكريم، وليس فيها استشهاد واحد من السنة إلا من خلال الإشارة إلى أن النبي تخلق بخلق القرآن.

كما عرف فضيلة الشيخ –حفظه الله- فقه الحياة بأنه: "المعرفة الراسخة بقيمة الحياة التي تنتهي بصاحبها إلى اليقين"، (ص 201-218). وتحدث ضمن هذا النوع من الفقه عن أفضل أعمال الحياة وبيان قيمتها عند الله. وعرف فقه الواقع بأنه "معرفة الواقع معرفة صحيحة دقيقة على ما هو عليه، سواءٌ كان لنا أو علينا".

وأشار في حديثه عن فقه مقاصد الشريعة إلى أن الفقه التقليدي يعنى بجزئيات الأحكام الفرعية وشكلياتها، بينما الفقه الحضاري يعنى بمقاصدها وكلياتها وأسرارها، ويعني بالحكم والأهداف الكلية، التي من أجلها شرع الله الأحكام وفرض الفرائض، وأحل الحلال وحرم الحرام وهو "الحدود".

وقد اعتمد المؤلف في بيانه لفقه مكارم الشريعة على كتاب الراغب الأصفهاني في "الشريعة إلى مكارم الشريعة" وعد هذا الكتاب كله في الفقه الحضاري، وبين فيه الفرق بين الأحكام الشرعية التي يهتم بها الفقهاء وبين مكارمها التي يهتم بها الحكماء "والمكارم تعين جانب القيم الأخلاقية".

وبين في هذا الفقه ما فُضل به الإنسان، والغايات العليا للحياة، والغاية التي خلق الإنسان من أجلها، والسياسة التي يستحق بها الإنسان خلافة الله تعالى.

ثم أشار الدكتور يوسف القرضاوي إلى أن مفاهيم هذا الفقه الحضاري أن الأصل في أمور الدين هو الاتباع، وفي شؤون الدنيا هو الابتداع، (ص221). وقد التبس علي إن

كان هذا من مفاهيم الفقه الحضاري بعموم لفظه الذي عنون به المؤلف هذا الباب –وهذا الذي يغلب على ظني- أو أنه ملحق بفقه المكارم. وفي كلتا الحالتين أظن أن هذا الأصل الذي أورده فضيلة الدكتور القرضاوي هنا لا علاقة له بالحضارة والفقه الحضاري، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الأصل بهذا النحو سيفتح مجالاً أمام من يفرقون بين شؤون الدين وشؤون الدنيا. هذا إلى جانب أنّ الابتداع مرتبط في الأذهان بمفهوم سلبي، مع إدراكي أن فضيلة الدكتور إنما أراد الإبداع والتطوير. ولعل مفهوم الإبداع أكثر ملاءمة لهذا الأصل. فإذا كان الإبداع هو المراد فإن الإبداع مطلوب حتى في شؤون الدين (فيما أظن) وأعني بهذا هنا (الاجتهاد) في بيان الحكم الشرعي واستنباطه فيما يحتاجه من تشريعات. والله أعلم.

كما أشار فضيلة المؤلف إلى أن من ركائز الفقه الحضاري التي أكدتها السنة: الروح الإيجابية البناءة، التي يجب أن تسيطر على عقل المسلم وشعوره وتتوج تفكيره وسلوكه وتتمثل في الاهتمام بالعمل لا الكلام، والبناء لا الهدم، وبإضاءة الشموع لا لعن الظلام، (ص 228).

ومن ركائز هذا الفقه أيضاً عد الإنسان بالجوهر لا بالمظهر، ومن ركائز أن الإخلاص والصواب معاً لقبول العمل.

وهذه الركيزة أيضاً مما أظنه يبعد عن أن يرتبط بالفقه الحضاري كما اختاره فضيلة المؤلف، وإن كان لا بد فأظنه بالبناء الحضاري والسنن الحضارية الصق.

ثم تحدث فضيلة المؤلف في القسم الثاني من السنة مصدراً للحضارة، عن السلوك الحضاري، (ص 230-237). وأشار فيه إلى توخي مكارم الأخلاق، وتحدث عن الرفق والسماحة والحلم والسلوك المهذب وفعل الخير، والتزام النظام والأدب العام. والنظافة والتجمل والتسامح مع المخالفين والرحمة بخلق الله ﷻ.

ومما تجدر ملاحظته هنا أن الحديث عن السلوك الحضاري بهذا الفهم وهذا البحث التفصيلي في بعض الأخلاق والسلوك يترتب على أن هناك جملة من الأخلاق الكريمة والسلوكيات المهذبة الرفيعة تحتاج إلى ضمها إلى هذا الموضوع لا مجال لاستعراضها في هذا المقام. على أنني أبدي تحفظاً من التوسع في إدخال هذه المضامين جميعاً في الحضارة والفقه الحضاري، لأننا سنتوسع على نفس المنهج لنجد أنفسنا بالنتيجة نتحدث عن الإسلام كله. وهذا أمر يقع فيه الكثير من المؤلفين والباحثين. فإذا أرادوا أن يتحدثوا عن الحضارة تحدثوا عن الإسلام كله، وإذا أرادوا أن يتحدثوا عن خصائص الإسلام تحدثوا عنه كله، مما له

علاقة بالبحث وما ليس له علاقة، بحيث يجد الباحث نفسه مضطراً لتكرار العديد من النصوص الحمالة للمعاني، وفي بعض الأحيان الاعتساف في فهمها وربطها بالقضايا التي وردت فيها.

تقويم إجمالي

مما سبق نستطيع أن نقول: إن كتاب: السنة مصدراً للمعرفة والحضارة، قد أفاد في إثارة جملة من القضايا ما زالت بحاجة إلى مزيد بحث ونظر من المختصين. مثل قضية السنة التشريعية وغير التشريعية إلى جانب فتح آفاق البحث في المعارف التي يمكن أن تشكل السنة مصدراً لها. وكذلك الحضارة وأثر السنة في بعثها والنهوض بها. وقد يرى الباحث الذي ينعم النظر أن الكتاب خلا من إضافة المعلومة الجديدة، وهذا صحيح بالنسبة للمتخصصين والمثقفين ثقافة إسلامية جيدة. وتضيق دائرة صحته بالنسبة لعوام المسلمين وطلبة العلم من التخصصات الأخرى ممن لا يمتلكون الثقافة الإسلامية الواسعة كل بحسب ثقافته واطلاعه على السنة النبوية. على أن محاولة إضافة الجديد في العناوين والموضوعات والاصطلاحات وربط النصوص بها، محاولة تستحق تقديرنا للمؤلف، وهو الذي عرفنا عنه سعة الاطلاع وغزالة العلم، ورحابة الأفق والفكر، وتتلمذنا على كتبه ومؤلفاته بغض النظر عن اتفاقنا واختلافنا، كما ورد في القسم المتعلق بالحضارة مثلاً.

استدراكات

وبعد هذا العرض الموجز لأهم أفكار الكتاب وموضوعاته، نحاول الوقوف عند بعض القضايا منها منهج الكتاب، وأسلوب تحليله، في ملاحظات عامة وسريعة، يمكن تداركها عند إعادة طبع الكتاب –تطويراً له وتحسيناً- وذلك عهدنا بشيخنا –أطال الله عمره- في تطوير مؤلفاته وتحسنيها، والملاحظات هي:

1- أن الكتاب يتعلق بالسنة والبحث فيها خاصة في جانب المعرفة والحضارة وبما أن لهذين الأمرين من الأهمية فيجب مراعاة ضرورة التوثيق من المصدر الذي يعتمد عليه. فإن الأصل أن يتم الاستشهاد بما صح من السنة أو كان في مرتبة الحسن. ولا نن-زل إلى الضعيف منها. ذلك أننا نريد أن نؤسس معارفها على أسس صحيحة قوية وأن نسعى للنهوض بحضارتنا من خلال أصوب الطرق وأصلبها وإن حاول البعض أن يستأهل في قبول الضعيف في دائرة المعارف كما توسع من سبقونا في قبوله في دائرة العلم الصالح. وأرى أن إغلاق باب التوسع في قبول الضعيف وروايته أولى. ولعل كتاب أستاذنا الكريم

حوى عدداً من الأحاديث التي قيل بضعفها، كحديث "لولا أن الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها فاقتلوا منها الأسود البهيم"، (ص230). فعلى الرغم من قول الترمذي أنه حسن وذكره الألباني في صحيح الجامع الصغير . وتحسين الهيثمي له إلا أن فيه ليث بن أبي سليم فضلاً عن أنه مدلس. فقد اختلط ولم يتميز حديثه فتركوه. وهو بالتالي ضعيف. وقد اجتهد فضيلة الشيخ لسد هذه الثغرة أحياناً بإيراد حكم بعض علماء السنة على الحديث وهذا أمر مقبول إلى حد ما. وأحياناً يكتفي بالإحالة إلى فيض التقدير، وصحيح الجامع الصغير، ونحو ذلك وهذا عليه ما عليه. وأحياناً يكتفي بالإحالة إلى فيض القدير، وصحيح الجامع الصغير، ونحو ذلك وهذا عليه ما عليه. وأحياناً كثيرة كان يورد الحديث دون إيراد درجته في مواضع عدة كما في الصفحة المائة مثلاً فيما عدا ما ورد في الصحيحين أو اتفق عليه.

والحقيقة أن مما يزيد كتاباً كهذا بهاءً وجمالاً، أن يتم التوثق من الأحاديث المثبتة، وأن تذكر درجته. ومما يرتبط بهذا المسألة أن يعزى الحديث إلى مصدره من خلال مصدر آخر كأن يقال في حديث، (ص 245): رواه أحمد والترمذي عن الزبير كما في صحيح الجامع الصغير (1/3361) وهذا أمر فيه ما فيه خاصة أن إمكانية الرجوع إلى الترمذي ومسند أحمد متوفرة.

2- إن الكتاب ضم حشداً من النصوص دون تحليل كافٍ لها. إلاّ في بعض المواضع المحدودة كما ورد في الكلام على الحديث بأن الكلاب أمة من الأمم (على الرغم من ضعفه) والحديث في قطع السدرة. إلا أن هذه المواضع قليلة وفي ظني أن عمق التحليل للنص النبوي في دراسة كهذه أولى من حشد النصوص والله أعلم.

3- ومما أود أن أستدركه أيضاً التوقف عند ما اختاره فضيلة المؤلف من تعريف للحضارة وأظنه كان سيزداد قوة وجمالاً لو أضاف عليه، ما جاء في بحث الدكتور نصر عارف[2] في مصطلح الحضارة حيث ذكر مقومات عدة لا بد من توافرها في التجربة البشرية لتسمى حضارة. وفي ضوء ذلك التعريف إن ارتضاه شيخنا، سيتغير مجرى البحث في موضوع السنة والبناء الحضاري، وأرجو أن يتم ذلك قبل إصدار هذا البحث كما وعد شيخنا.

---

2 نصر محمد عارف: الحضارة –الثقافة- المدنية، دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، ط1، 1994، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

اقتراحات بحثية

ولعل من فضائل هذا الكتاب كما أسلفت سابقاً أنه فتح المجال واسعاً للانطلاق في عدة دوائر بحثية ومن ذلك:

1- دراسات تطبيقية في السنة التشريعية وغير التشريعية وهذا يتطلب أولاً فضلاً عما أورده فضيلة الدكتور القرضاوي في هذه المسألة محاولة وضع القواعد والأصول المنضبطة في تحديد ما كان من السنة تشريعاً وما لم يكن ثم البدء بالدراسة التطبيقية وفق تقسيم الموضوع. كأن ننظر في صحة الأحاديث الواردة فنحاول أن نبين ما كان منها تشريعياً وما لم يكن، فميزة الدراسة التطبيقية أنها تسهم في صقل القاعدة وتصويبها بنحو أفضل. فضلاً عن أنها توسع الآفاق في مجال الاستشهادات والدلائل. وذات الشيء يمكن أن يقال فيما كان من السنة عاماً وما كان منها خاصاً، وما فعله النبي ﷺ بوصفه إماماً وما فعله بوصفه مفتياً وما فعله بوصفه قاضياً.

2- السنة الإلهية في السنة النبوية. سواء كانت هذه السنن تاريخية أو اجتماعية أو حضارية أو كونية. وهذا الموضوع من أهم الموضوعات وأخطرها حيث جرت العادة بين الناس على أن يسقوا السنن ويأخذوها من النص القرآني دون النص النبوي. وحقيقة الأمر أن السنة النبوية كماً هائلاً وغزيراً من هذه السنة مما يمكن التوقف عنده ودراسته دراسة تحليلية تأملية معمقة والإفادة منه في محاولة توظيفه في سبيل النهوض بحضارتنا وإقالتها من عثرتها، ولا يتحقق هذا إلا بالدراسة الموضوعية لهذه السنن. ومما يمكن الإشارة إليه في السنن التاريخية والحضارية مثلاً: الأحاديث التي ورد الحديث فيها عمن سبقنا من الأمم (أنه كان فيمن كان قبلكم...). والأحاديث التي وردت بصيغة الشرط ورتبت جزاءً أو عقاباً على فعل ما مثل "لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً منه ثم تدعونه فلا يستجاب لكم...". ومثل أن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا تخسفان لموت أحد ولا لحياة أحد وغيره. فهذا كنـز ثمين من كنوز السنة نسأل الله أن يعيننا والباحثين جميعاً في الكشف عن درره ومكنوناته.

3- الدراسات الموضوعية (في المعارف الإنسانية) وأقول المعارف الإنسانية عموماً: صحيح أن هناك عدداً من الأبحاث والدراسات الموضوعية التي تناولت عدة قضايا في السنة لكنها في مجملها لم تخرج عن كونها جمعاً للأحاديث وتصنيفاً لها في أبواب ورؤوس موضوعات معينة وحكماً على درجتها دون توقف عند متنها ونقده وتحليله واستخراج درره وفوائده وتوظيفها في خدمة العلوم. فما أحوجنا للعديد من الدراسات الموضوعية

للسنة المتعلقة بجانب (المعارف الإنسانية) وهذا أولى في ظني من جانب المعارف الدينية لأنها تكاد تكون في غالبها معلومة لدى الناس. فما أحوجنا لدراسة الوضع الاجتماعي للمرأة في عهد النبوة مثلاً. وعلاقة الرجال بالنساء في العهد النبوي، ورعاية الطفل، وحقوقه، وحقوق الإنسان عموماً في السنة النبوية، وأصول إدارة الدولة في عهد النبوة وغير ذلك الكثير مما يمكن أن نقف عنده دارسين وباحثين وكاشفين عن خيرات السنة المطهرة.

4-لقد اكتفى المؤلف بإيراد المصادر والمراجع في هوامش الصفحات ولم يلجأ لفهرستها في قائمة خاصة بها. مع العلم أنّ توثيقها في هوامش الصفحات لم يكن في الأعم الأغلب مستوفياً كامل المضامين المطلوبة من حيث الطبعة ودار النشر، وتاريخ الطبعة، ونحو ذلك، ولا حتى عند ورودها لأول مرة في الكتاب.

وأخيراً لا بد من الإشارة إلى عظيم تقديري واحترامي لشيخنا مؤلف الكتاب. وأن ما ورد من إشارات نقدية وملاحظات، بشأن الكتاب لا تقلل من جهد شيخنا الذي بذله فيه لإخراجه على هذا النحو. فجزاه الله خيراً وأطال عمره.

قيمة الإنسان

المؤلف: **عبد المجيد النجار**
الناشر: **دار الزيتونة للنشر - الرباط - المغرب**
الطبعة الثانية: 1417هـ/1996م، (103ص)

علي بن عرفة*

تمهيد

"الإنسان في العقيدة الإسلامية"، ذلك هو المشروع الجديد للدكتور عبد المجيد النجار، الذي يطمح من خلاله إلى تأسيس فرع عقَدي خاص بالإنسان، يسميه "علم الإنسان الإسلامي" ويقصد بهذا الأخير "بناء تصور إسلامي للإنسان مستخلص من التحديدات التي جاءت بها العقيدة الإسلامية في نصوص القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف مبينةً حقيقة الإنسان ووظيفته الوجودية وغايته".[1] وفي إطار هذا المشروع، يأتي كتاب قيمة الإنسان، بوصفه حلقة ثابتة في سلسلة ذات حلقات خمس، ابتدأها بكتابه القيم "مبدأ الإنسان، وإذا كان الإنسان في العقيدة الإسلامية يتساوى مع سائر الموجودات من جهة وضعه الوجودي، إلاّ أنه يشترك معها في القصور الذاتي الذي صارت من خلاله معلولة للخالق سبحانه وتعالى، فإنه من حيث وضعه القيمي يتميز منها تميزاً نوعياً، مما يجعله يستقل بسلم قيمي يتجاوز ذلك الذي تندرج ضمنه سائر الموجودات الكونية تجاوز استعلاء ورفعة، قال تعالى: ﴿ولَقَد كَرمنا بِني آدم وحملْناهم ِفي الْبر والْبحرِ﴾ (الإسراء:70), إن التكريم في هذه الآية نراه شاملاً للإنسان بمقتضى مطلق الإنسانية فيه، ومتجلياً في تسخير البر والبحر -الكون- لما فيه خيره، وهما المظهران الأساسيان اللذان يشكلان الموقف العقدي في تقويم الإنسان، ويتناولهما المؤلف بالشرح في فصلين يستقل

---

* بكالوريوس في الفلسفة -جامعة نواكشوط- موريتانيا.

[1] عبد المجيد النجار: مبدأ الإنسان، ص 8.

أولهما ببيان القيمة الذاتية للإنسان، في حين يبحث في الثاني منـزلته في الكون، وفي ختام كل فصل يقف على الأثر التربوي الذي يخلفه الإيمان بالموقف العقدي على المستوى الفردي والاجتماعي.

1 - القيمة الذاتية للإنسان

يحظى الإنسان في التصور الإسلامي وبمقتضى مطلق الإنسانية فيه بتكريم عظيم، فقد خص دون سائر الموجودات بشرفية الخلق، أضفتها عليه العناية الإلهية التي تجلت في خلقه بيد الله سبحانه وتعالى، ومن المعلوم كما يقول الرازي: "إن السلطان العظيم لا يقدم على شيء بيده إلا إذا كانت غاية عنايته مصروفة إلى ذلك العمل". (ص14) كما أنه قد أكرمه بأنه نفخ فيه من روحه، وجعله على صورته، وأعده لخلافته في الأرض. ولقد حاز الإنسان فضلاً عن ذلك على أحسن التقويم بدليل قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (التين:4). وإذا كانت الأشياء تتفاوت قيمتها من جهة تكوينها بحسب وظيفتها، وبمدى ملاءمتها للقيام بتلك الوظيفة، فإن الإنسان قد خلق لأعظم وظيفة في هذا الكون، وهي وظيفة الخلافة عن الله في الأرض. أما حين نتأمل بنيته المادية والمعنوية، فإننا نقف على انسجامها مع ما عهد إليه من مهمة ووظيفة في الحياة، فضلاً عن امتداد قامته إلى الأعلى، وتركز وسائل الإدراك في طرفها الفوقي، مما يهيئه للإشراف على الظرف المكاني المحيط به على أبعاد كبيرة وجهات مختلفة، فإنه في بنيته المعنوية قد خص بالعقل، الذي يستطيع من خلاله استيعاب ما هو غائب من الحقائق، مما يحقق له السيطرة على البيئة الكونية بامتلاك قوانينها. ولقد شاءت الإرادة الإلهية أن يختار الإنسان من بين سائر الموجودات، ليكون مكلفاً بحمل الأمانة، ومن المعلوم أن التكليف لا يقوم إلا على الحرية مما يشير إلى تملك الإنسان لمصيره بيده، وفي ذلك ارتفاع بقيمة هذا الكائن عن بقية الكائنات التي لا تملك تحديد مصيرها، وحينما نتأمل جوهر هذا التكليف الإلهي، نراه ينـزع باتجاه مغالبة عوامل السقوط عند الإنسان، ونصرة عوامل الترقي والتسامي، مما يتقدم به خطوات نحو اكتمال معاني الإنسانية فيه، وتكل منة إلهية تجعل من التكليف طريقاً إلى مقام الإنسانية الحق، هذا المقام الذي ينتهي إلى عبادة الله حق العبادة، ولا عزة للإنسان ولا رفعة لشأنه إلا في ظل العبودية لله والخضوع له. ويشرح المؤلف هذا المعنى بالنظر في مظاهر العزة في مطلق العبادة لله، ثم في تجلياتها على مستوى العبادات التي ضبطتها الشريعة الإسلامية. ففيما يتعلق بعبادة الله بإطلاق، فإن هذه الأخيرة تجعل من الله سبحانه وتعالى هو الهدف النهائي لكل مناشط الإنسان، ومن الطبيعي أن تثمر عظمة الأهداف شعوراً

بعظمة النفس، إذ أن الأهداف القريبة من دون الله لا تخلف في النفس إلا مشاعر الإحباط واليأس ويفقد الإنسان عند تحققها مبررات الوجود. قال تعالى: ﴿ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الْأَعلَونَ إِنْ كُنتم مؤمِنين﴾ (آل عمران:139).

أما فيما يخص الضوابط الشرعية التي يتحقق من خلالها تكريم الإنسان واقعياً، فإن المؤلف يحيلنا إلى تلك الأحكام المتعلقة بتعامل الإنسان مع نفسه والكون والآخرين. فالشريعة الإسلامية فرضت أشكالاً من العبادات تحفظ كرامة الذات الإنسانية، وترتفع بها عن مستوى عبادة الشهوات. كما حرمت الاعتداء على الإنسانية والحط من قيمتها من خلال تحريم كل أشكال التهلكة التي يمكن أن يلقي الإنسان بنفسه فيها. كما نجدها فيما يتعلق بالتعامل الإنساني فرداً ونوعاً من خلال وضعها لحدود رادعة لكل اعتداء يستهدف هذا الكيان، كما نراها على المستوى السياسي ترفض الانحراف عن القانون الإلهي الضامن لكرامة الإنسان ورفعته، وتجعل من الثورة انتصار للحرية ورفضاً لكل أشكال الظلم والبغي واجباً دينياً.

وبعد كل ما سبق ذكره من مظاهر التكريم للإنسان، يتساءل المؤلف عن معنى التكريم والرفعة لهذا الكائن إذا ما تصورنا أن مصيره النهائي بعد الموت مآله إلى العدم. وهنا يبرز التفضل الإلهي الذي أكرم الإنسان بحياة أخرى يكون فيها الرجوع إلى الله ﷻ، قال تعالى: ﴿أَفَحسِبتم أنما خلَقْناكُم عبثاً وأنكُم إِلَينا لا ترجعونَ﴾ (المؤمنون:115). لقد خص الإنسان -إذاً- دون سائر الموجودات بقيمة كبرى، "تحميها الحكمة الإلهية الخالصة من كل عبث متوهم، وإنما مصدر تلك القيمة ومظهر تلك الحكمة، ما رتب على هذه الحياة من حياة أخرى يكون فيها الرجوع إلى الله للحساب". (ص 50).

وإذا كان لكل معتقد آثاره، فإن لعقيدة تكريم الإنسان آثارها في نفس هذا الأخير، إذ هي تثمر لديه إحساساً قوياً بوجوده، وثقة في ذاته، مما يدفعه إلى الفعل في الكون فعلاً عميق الأثر، لأنه يتعلق بغاية بعيدة هي الله سبحانه وتعالى. ومن البين أن هذه الآثار تختلف عن مشاعر الإحباط واليأس التي تمثل النتيجة المنطقية لتصور الوجود الذي يقوم على الصدفة العمياء، ولحياة خالية من الهدف، حصراً لكيان الإنسان في بعد مادي مظلم.

2 - منـزلة الإنسان في الكون

ينطلق المؤلف في تقويمه لعلاقة الإنسان بالكون، من الأساس العقدي، لشرح الوجود والغاية من الوجود الإنساني في العقيدة الإسلامية، ومن المعلوم أن تصور الوجود في هذه

الأخيرة يقوم على ثنائية الخالق والمخلوق، والوجود الإنساني إنما يهدف إلى تحقيق خلافة الله في الأرض فكيف تتحدد منـزلة الإنسان في الكون تبعاً لذلك؟

يرى المؤلف أن منـزلة الإنسان في الكون تتحدد في المحاور الثلاثة الآتية:

أ - وحدة الإنسان والكون:

يعبر المؤلف عن الترابط الوجودي بين الإنسان والكون بمفهوم "وحدة الوجود"، والمقصود به ذلك الاشتراك بين الإنسان والكون في عملية الخلق الإلهي من عدم والرجعة إليه بعد انقضاء عالم الشهادة، وكذلك الانتظام الجماعي داخل منظومة وجودية واحدة، قال تعالى: ﴿إِنا كُل شيءٍ خلَقْناه بِقَدرٍ﴾ (القمر:49). كما أن هناك "وحدة في التكوين" تجمع بينهما، إذ الإنسان كما ذكرت الآيات القرآنية إنما يعود في أصل تكوينه إلى التراب، قال تعالى: ﴿يا أيها الناس إِنْ كُنتم فِي ريبٍ مِن الْبعثِ فَإِنا خلَقْناكُم مِن ترابٍ﴾ (الحج:5). والمظهر الأخير من مظاهر الوحدة بين الإنسان والكون هو ذلك القانون الموحد الذي ينتظمهما في النشأة والصيرورة، وهو ما يعبر عنه المؤلف "بوحدة النظام".

ب - استعلاء الإنسان على الكون:

يرى المؤلف أن للإنسان استعلاءً وجودياً على الكون، والمقصود بذلك أن الإنسان "منذ وجوده أصبح كقطب الرحى في تراجع الموجودات إليه تراجع تقدير وخدمة"، (ص73)، ولقد ورد في قصة الخلق ما يشير إلى ذلك على "استعلاء تكويني" تمثل في استجماعه لما تفرق من عناصر التكوين في الكون، فاستجماع الإنسان لعنصري المادة والروح في تكوينه، يؤهله للارتقاء إلى مرتبة كيفية، يستعلي بها على بقية الموجودات، فهو كما يقول الأصبهاني: "من حيث إنه صغر شكله وجمع فيه قواه، كالمختصر من العالم، فإن المختصر من الكتاب هو الذي قل لفظه واستوفى معناه، والإنسان هكذا هو إذا اعتبر بالعالم. (ص 73). كما تفرد الإنسان بالقدرة على استجماع صورة الكون في ذهنه تمثلاً واستيعاباً، وذلك ما يعبر عنه المؤلف بـ"استعلاء التمثل والاستيعاب".

ج - تسخير الكون للإنسان:

لقد وردت في القرآن الكريم آيات عديدة تفصل مظاهر تسخير الكون للإنسان، سواء لأجل وجود هذا الأخير بانبنائه على ما يناسب الكيان الإنساني، أو لاستمرار حياته من خلال تيسير سبل الحصول على ما يحقق ذلك. كما سخر لاستيعابه معرفياً من خلال انبنائه على قوانين ثابتة قال تعالى: ﴿ما ترى فِي خلْقِ الرحمنِ مِن تفَاوتٍ﴾ (الملك: 3).

ولقد حاول المؤلف أن يتتبع الآثار التي يخلفها هذا التصور لعلاقة الإنسان بالكون، إذ أن تعامل الإنسان مع الطبيعة كان دائماً محكوماً بالتصورات التي يحملها الإنسان عن علاقته بها، فاعتقاد "وحدة الوجود" مثلاً، ينفي مشاعر الخوف والعداء ليرسخ مشاعر القربى التي هي "الشرط الأول لصنع مناخ نفسي تستعد فيه نفس الإنسان للإقبال على الكون والانفتاح عليه والتعامل معه بتلقائية ويسر" (ص:84)، وذلك على خلاف مفاهيم الصراع التي تقوم على روح عدوانية تجاه الكون وتترجم ألفاظها مثل "غزو الفضاء". كما أن الشعور بالاستعلاء يمثل دافع الفعالية من أجل تحقيق تلك الرفعة واقعياً باستثمار الكون وتعميره، والتعاليم الإسلامية إذ تشعر الإنسان بالرفعة والاستعلاء، فإنها تحميه من مشاعر التعاظم المفرط، من خلال عبوديته لله تعالى.

3 - ملاحظات تقويمية

أولاً: في المنهج: نرى المؤلف في مقدمة كتابه، ينطلق من قوله تعالى: ﴿ولَقَد كَرَّمنا بَنِي آدم وحملْنَاهم فِي الْبر والْبحرِ﴾ (الإسراء: 70) ليحدد مظاهر رقي الإنسان في مظهرين أساسين، هما تكريم الإنسان بمقتضى مطلق الإنسانية فيه، وتسخير البر والبحر - الكون- لما فيها خيره، وانطلاقاً من ذلك، يتناول الموضوع في فصلين يستقل أولهما ببيان القيمة الذاتية للإنسان، ويستأثر الثاني بمنـزلة الإنسان في الكون، لتأكيد العلاقة التسخيرية بين الإنسان وهذا الأخير التي يصير بمقتضاها الإنسان أعلى شأناً مما سخر له. وفي خاتمة كل فصل يتتبع الكتاب الآثار الإيجابية للتصور الإسلامي على المستوى النفسي والاجتماعي، مع مقارنتها بآثار غيره من التصورات. ونحسب أن هذه المنهجية موفقة لتناول الموضوع لانطلاقها أولاً من نصوص الوحي لتحديد حقيقة الموضوع كلياً، وبناءً على ذلك تتحدد فصول الكتاب التي تتناول الموضوع تفصيلياً، فتساهم في إبراز آثارها النفسية والاجتماعية نتيجة لمقدمة سابقة.

ثانياً: يؤكد المؤلف في بداية كتابه أن الإنسان يستقل وحده بسلم قيمي يتجاوز السلم الذي تندرج ضمنه سائر الموجودات، وقد لا نختلف مع هذا الرأي لولا أن كلام الكاتب يوحي باستخلاص هذا المعنى من نصوص الوحي حين يتحدث عنه قائلاً: "وهذا المعنى يؤكده القرآن الكريم فيما خص به الإنسان من بيان لخلقه خلقاً ابتدائياً مستقلاً، وهو ما لم يخص به أي كائن من الكائنات الأخرى، بل جاء الحديث عنها جميعاً في صعيد واحد،

وهو ما يبدو جلياً في فاتحة الوحي، إذ يقول تعالى في أول ما نـزل من القرآن الكريم: ﴿اقْرأْ بِاسمِ ربك الذِي خلَق . خلَق الْإنسانَ مِن علَقٍ﴾ (العلق:1-2).

ففيما يتعلق بالخلق الابتدائي المستقل، ذكر المؤلف في كتابه مبدأ الإنسان أن هذا الموقف لا يرتقي إلى مرتبة اليقين، وإنما هو يتبناه بمقتضى غلبة الظن، وبالتالي فإننا لا نستطيع الجزم بتأكيد القرآن استقلال الإنسان بسلم قيمي بناءً على هذا الموقف. أما الآية المذكورة سابقاً، فنحسب أنها تنبه إلى تأمل عملية الخلق التي هي إحدى خصائص الألوهية، وورد ذكر الإنسان من بني سائر المخلوقات لأنه أولاً يمثل أقرب المخلوقات إلى المخاطب، وبالتالي فهو أدعى إلى التأمل قال تعالى: ﴿وفِي أَنفُسِكُم أَفَلا تبصِرونَ﴾ (الذريات:21). وثانياً: لأنه من بين سائر الموجودات تلحظ فيه معجزة الخلق جلية، لانفراده بمكرمة العقل، في حين أن بقية المخلوقات قد يختلط فيها على الإنسان الخلق بالصنع أو التحول، فعملية خلق الإنسان من العلق، هي عملية إضافة وابتكار لعنصر الروح المفقود في العلق والمتجسد في الإنسان، والذي يشير بجلاء إلى عملية الخلق وقدرة الخالق. فالإنسان هو بالتأكيد في منـزلة قيمية أعلى بالنسبة لسائر الموجودات وقد لا يندرج مع سائر الموجودات ضمن سلم قيمي واحد، كما يذهب إلى ذلك المؤلف.

غير أننا نحسب أن هذا المعنى يتجاوز مدلول الآية المذكورة، ولا نعتقد أن القرآن الكريم يؤكده أو ينفيه، وإنما نتبناه كتصور يعتمد ملاحظة انفراد الإنسان باستجماع عنصري المادة والروح في تكوينه، مع تحمله لأمانة التكليف، ومسؤولية الحرية، مما يرشحه للانفراد بسلم قيمي يتجاوز ذلك الذي تندرج ضمنه سائر الموجودات الكونية.

ثالثاً: تتبع المؤلف في الفصل الأول مظاهر "العزة في التعبد"، بعد أن عرف العبادة بأنها: التوجه المستمر نحو الله بالخضوع والمذلة. ولقد حاول تجاوز ما قد يبدو من التناقض بين المذلة والعزة في العبادة، من خلال التركيز على مشاعر العظمة التي تغمر النفس حين تتوجه إلى هدف عظيم متمثلاً في الله سبحانه وتعالى، كما استشهد بتعريف محمد إقبال للصلاة بأنها "فعل فريد من أفعال الاستكشاف، تؤكد به الذات الباحثة وجودها في نفس اللحظة التي تنكر فيها ذاتها". غير أن تأكيد المشاعر التي تغمر النفس لحل التناقض بين العزة والذلة التي يحتويهما مفهوم العبادة، لا يمكننا من تحقيق القناعة العقلية التي هي هدف علم الكلام، والذي يريد "مشروع الإنسان في العقيدة الإسلامية" أن يكون أحد فروعه المستقلة. ونحسب أن الدكتور الترابي كان أكثر توفيقاً في تجاوز هذا الإشكال الذي عرضه بصيغة تناقض حاصل في العبادة بين مفهومي الحرية والعبودية، فالحرية كما يقول: "هي

قدر الإنسان الذي تميز عن كل مخلوق سواه، فسجد لله طوعاً، إذ لم يجعل الله في تركيبه ما يجبره على الإيمان، ولا سمح له بأن يجبر غيره على الإيمان، إن الحرية ليست غاية، بل وسيلة لعبادة الله، وإن هذه العبودية لا تثير شعوراً بالمجانبة لأن المؤمن يعبد الله بدافع المحبة والإجلال، واستشعار النعمة الدافعة إلى الشكر الأمر الذي يجعل الحرية الوسيلة والثمرة لعبادة الله".[2] فعبودية الله إذا هي اختيار حر بدافع المحبة والشكر وهما لا يمكن أن يعبرا بأي حال عما يناقض الحرية والعزة.

رابعاً: ذكر المؤلف خلال حديثه عن الآثار التي يخلفها الإيمان بعقيدة تكريم الإنسان أن أهم عوامل إعاقة الأمة الإسلامية عن التحضر يتمثل في شعورها بالمغلوبية والدونية إزاء الآخرين من أهل الحضارة الغربية. ونعتقد أن هذا الشعور يتملك فئة متغربة داخل الأمة، في حين أن هذه الأخيرة تعيش حالة تهيئ للانطلاق، ويشهد على ذلك امتداد الصحوة الإسلامية المباركة، التي هي أحد تعبيرات الاعتزاز بالذات والشعور بالتكريم الإلهي، من خلال الانتماء إلى خير أمة أخرجت للناس. غير أن أهم عوامل الإعاقة عن التحضر اليوم ليست في الشعور بالمغلوبية والدونية، بقدر ما تعود إلى الاستبداد والتسلط المعطل لطاقات الإنسان والمكبل لكل فلعلية، إن الاستبداد والقهر اللذين لا يقيمان وزناً لكرامة الإنسان وقيمته، هما اللذان يجعلان كتاب قيمة الإنسان استجابة لحاجة واقعية وضرورية، حتى يترسخ لدى جميع فئات الأمة تكريم الإنسان كعقيدة إسلامية ثابتة، من يستهتر بها يعد مستهتراً بعقائد الإسلام، ويصبح الدفاع عنها ومدافعة العدوان عنها كما يقول الشيخ الغنوشي، "واجباً شرعياً في استخدام كل ضروب المقاومة الممكنة، حتى إعلان الجهاد وطلب الاستشهاد من أجل إقرارها."[3]

خامساً: ذكر المؤلف في بداية الفصل الأول أنه يهدف إلى تتبع مظاهر تكريم الإنسان وذلك بمقتضى مطلق الإنسانية فيه، دون اعتبار لما يلحقه من العوارض مثل اللون أو الجنس أو الدين، ثم يذكر بعد ذلك من مظاهر التكريم "طمأنينة الخلود"، حيث خص الإنسان دون سائر الموجودات بحياة أخرى بعد الموت يكون فيها الخلود. وإن انتفاء العدم في حق الإنسان حسب رأي المؤلف، هو في حد ذاته يعد تكريماً له، لأن العدم يتضمن النقص. ولكن نحن نتساءل بأي معنى يمكن عد الخلود في النار مثلاً تكريماً؟ إن الخلود بإطلاق لا

[2] راشد الغنوشي: الحريات العامة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993، ص 38.
[3] المصدر نفسه، ص 42.

يمكن أن يعد تكريماً، لأن القرى، الكريم قد صور لنا حال الكافر يوم القيامة قائلاً: ﴿يا لَيتنِي كُنت تراباً﴾ (النبأ:40). فالعدم في حق هؤلاء هو أكرم من الخلود، إذ الخلود لا يعد تكريماً إلا إذا كان في الجنة، وفي هذه الحالة، فإنه ليس تكريماً للإنسان بمقتضى مطلق الإنسانية فيه، وإنما هو متعلق بإحدى عوارض الإنسان وهي الدين، ﴿ومن يبتغِ غَير الْإسلامِ دِيناً فَلَن يقْبلَ مِنه وهو فِي الْآخِرةِ مِن الْخاسِرين﴾ (آل عمران:85). وقد نؤول موقف المؤلف على أساس أن الإنسان وبمقتضى مطلق الإنسانية فيه، مرشح للخلود في الجنة، وبالتالي فهو مكرم بانفتاح مجال الخلود أمامه، إذا ما اختار دين الإسلام. ولكن حتى في هذه الحالة فإننا نتساءل عن الفرق بين مظهري التكريم والإهانة، إذا ما علمنا أن الإنسان مرشح وبنفس الدرجة إلى الخلود في النار، لكون تركيبته لا تجبره على سلوك طريق الجنة، "فقد ركب الإنسان بما يمكنه من اختيار أحد الطريقين والمضي فيه، وهو ما وصفه الله تعالى بقوله: ﴿ونفْسٍ وما سواها . فَأَلْهمها فُجورها وتقْواها﴾ (الشمس:7-8)، وفي قوله ﴿وهديناه النجدين﴾ (البلد:10).

سادساً: إن هذا الكتاب يعد محاولة قيمة لبناء تصور إسلامي لقيمة الإنسان، يتأسس على نصوص الوحي الإلهي، مما يتوجب إقامتها الدفاع عنها، وهو فضلاً عن ذلك يحوز على أهمية كبرى بالنظر إلى الاعتبارات الآتية:

أ- إن كتاب قيمة الإنسان يمثل حلقة متقدمة من سلسلة مشروع "الإنسان في العقيدة الإسلامية". ولقد كان من الممكن أن يكون بمثابة الحلقة الأخيرة في هذه السلسلة، لكونه يمثل أحد أهدافها، وأيضاً لأن مظاهر تكريم الإنسان المذكورة في الكتاب، إنما تتأسس على تصور مبدأ الإنسان "شرفية الخلق"، ووظيفته "عزة التكليف"، ومصيره "طمأنينة الخلود". وهي التصورات التي سيظل هذا الكتاب بحاجة إليها من أجل استكمال التصور الشامل للإنسان.

ب- يمثل هذا الكتاب أيضاً استجابة ضرورية لواقع المسلمين، الذي يخيم عليه ليل الاستبداد والقهر. وليس من قبيل الصدفة أن يصدر هذا الكتاب في الوقت الذي تزهق فيه أرواح الكثيرين من أبناء الأمة داخل السجون وخارجها وتصعد أرواحهم إلى خالقها تشكو إليه مهانة الإنسانية في حقها، قال تعالى: ﴿من قَتلَ نفْساً بِغيرِ نفْسٍ أَو فَسادٍ فِي الْأَرضِ فَكَأَنما قَتلَ الناس جمِيعاً﴾ (المائدة: 32). فالكتاب كما نحسب يعد صرخة مدوية لأمة الإسلام، عسى أن تتعبد ربها بتكريم الإنسان، ومدافعة كل عدوان يستهدف قيمته.

ج - إن هذا الكتاب يعد استجابة لحاجة البشرية التي ما زالت تشهد مظاهر الدمار، والحروب التي لا تقيم وزناً لقيمة الإنسان وكرامته، بل إنها اليوم تقف على أبشع مظاهر الاستهتار بقيمة هذا الأخير من خلال محاصرة شعوب بأكملها، وتجويع الأطفال -مثلما يحدث في العراق- على الرغم من صدور الإعلانات الدولية العديدة لحقوق الإنسان. ومرد ذلك في اعتقادنا، إلى افتقار هذه الإعلانات إلى الأساس الفلسفي الذي يؤمن بالإنسان قيمة مطلقة، وهي معضلة الفكر الغربي الذي لا يرى في الإنسان سوى لحظة متقدمة في تاريخ تطور المادة. ولذلك نجد انه حتى في اللحظات التي "يقر فيها الغربي للإنسان بحقوق... فهو يكذب، فمن يدعون بالإنسان ليس هوة غير المواطن... الفرنسي أو الإنجليزي أو الغربي عامة... وحتى هذا الإنسان المواطن لا يحمل تكريماً في ذاته لأنه إنسان وإنما تكريمه في انتمائه لنسق تاريخي واجتماعي وثقافي معين اسمه الوطن أو الطبقة أو الجنس الأوربي".[4] ونحسب أنه لا وجود لهذه الفلسفة التي تمنح الإنسان قيمة مطلقة، إلا في التصور الإسلامي، الذي يتأسس على نصوص الخالق رب العالمين، الذي يمثل كتاب قيمة الإنسان أحد تعبيراته.

[4] راشد الغنوشي: الحريات العامة، ص 34.

الفكر الإسلامي
بين التأصيل والتجديد

المؤلف: **زكي الميلاد.**

الناشر: **دار الصفوة،** بيروت، **لبنان.**

الطبعة الأولى: 1994م، (485).

حليمة بو كروشة*

تقديم عام

من القناعات المشتركة بين رجالات الفكر الإسلامي المعاصر أن الإصلاح الفكري هو العنصر الجوهري لنهضة الأمة، وأنه نقطة الانطلاق الأساسية التي يبدأ منها كل تصور للخروج من الأزمة. من هنا استقطب موضوع تجديد الفكر الإسلامي الكثير من المفكرين الذين أرادوا أن يسهموا في مد الفكر الإسلامي برؤى متجددة تمنحه القدرة على البقاء والثبات في وجه التحديات المعاصرة. ومن هؤلاء المفكرين زكي الميلاد، في كتابه الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد الذي يعد أحد هذه الإسهامات في هذا المضمار.

والإشكالية التي تناولها المؤلف في هذا الكتاب هي صياغة منهج إسلامي للتأصيل والتجديد. فقد تتبع اتجاهات الفكر الإسلامي ومدارسه لاستلهام منهج التجديد، كما عالج إشكالية العقل والنقل بوصفهما ركيزتي التأصيل والتجديد، وبحث منهج أسلمة العلوم الاجتماعية بوصفها الحقل الذي ينبغي أن تركز عليه عملية التأصيل والتجديد.

ويتألف الكتاب من مقدمة وثلاثة فصول:

الفصل الأول: منهج التجديد في الفكر الإسلامي.

الفصل الثاني: العقل والوحي في الفكر الإسلامي.

الفصل الثالث: نحو منهجية علمية إسلامية في أسلمة العلوم الاجتماعية.

---

* طالبة ماجستير في قسم الفقه وأصوله بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية - الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

عرض وتفصيل

الفصل الأول: لقد أثار الكاتب في الفصل الأول عدة قضايا يمكن إدراجها في سبعة محاور:

- **الإسلام والتجديد**: بين الكاتب في هذا المحور أن الإسلام أعظم حركة تجديدية في حياة الإنسان والتاريخ لأنه يقدم منهجاً متكاملاً يوازن بين القيم الآتية: الشهادة والغيب، والمادة والروح، والفرد والمجتمع... إلخ.

- **الفكر والتجديد**: للفكر -في نظر الكاتب- دورتان، دورة داخلية يجدد فيها نفسه مما علق به من شوائب ليستعيد حيويته، ودورة خارجية يجدد فيها الواقع إصلاحاً وتطويراً، (ص21)، وقد وضح في هذا الإطار أن التجديد الذي يبحثه هو التجديد في الفكر الإسلامي وليس في الدين لأن الدين لا تجوز فيه الزيادة والنقص أو التبديل والتعطيل. (ص 37).

- **معنى التجديد**: انتقد الكاتب تعريفات المفكرين المسلمين لمفهوم تجديد الفكر الإسلامي لعدم دقتها، والسبب في ذلك أن تعريفاتهم في الغالب أتت عرضية لا يقصد بها التحديد الاصطلاحي (ص 46)، مما أكّد أن التجديد مصطلح إسلامي أصيل لوروده في السنة النبوية، وأن شيوع هذا المصطلح عند الاتجاهات العلمانية ليس سبباً منطقياً لرفضه. (ص 52).

وبغية تحديد دقيق لمعنى التجديد بين الكاتب الفرق -المعنوي والمعرفي- بينه وبين بعض المصطلحات التي تستعمل على أنها مترادفات له مثل الإحياء والتجدد.

فالإحياء بعث للروح والتجديد بناء وتطوير، والتكامل بينهما أن الإحياء يسبق التجديد ويكون مقدمة له. (58) أما التجدد فهو ما يطرأ على الفكر من تحولات نتيجة تفاعلات بين الفكر والمجتمع دون منهج أو تخطيط، في حين أن التجديد منهجية واضحة في إصلاح الفكر الإسلامي. (ص62) كما بين الكاتب -في إطار تحديده لمفهوم التجديد-

علاقة هذا المصطلح بمصطلحات أخرى مثل المعاصرة والاجتهاد. فالمعاصرة من مكونات التجديد الحيوية لكن ليس التجديد كله معاصرة، لأن منهج المعاصرة يقوم على إبراز عناصر التشابه والتقارب بين المبادئ الإسلامية والقيم المعاصرة، أما التجديد فمنهجه صياغة النظريات الإسلامية بعيداً عن الانفعال أو الدفاع عن الذات. أما الاجتهاد فهو -في نظر الكاتب- أكثر دقة وأصالة من التجديد لارتباطه بالتشريع الإسلامي وعليه فاستعمال مصطلح التجديد في حقل الفكر والثقافة أنسب بعد أن ارتبط مصطلح الاجتهاد بقضايا الفقه وأصوله. (ص 78).

وحرصاً على ضبط مفهوم تجديد الفكر الإسلامي أكّد الكاتب قضيتين:

الأولى: أن التجديد المراد في الفكر الإسلامي ليس تجدياً دينياً منقطعاً عن الجانب المدني ولا مدنياً مفصولاً عن الجانب الديني.

الثانية: أن التجديد في الفكر الإسلامي يشمل الفروع والأصول، موضحاً أن تجديد الأصول لا يعني تجاوزها بل معناه توسعة أصول الفقه الاجتهادية لتستوعب تطورات الحياة.

اتجاهات التجديد في الفكر الإسلامي

حاول الكاتب في هذا المحور استطلاع ساحة الفكر الإسلامي المعاصر بدف فرز الاتجاهات المختلفة في قضية التجديد وهي ثلاثة:

1- اتجاه علمنة الإسلام. 2- اتجاه التأويل والتعطيل. 3- الاتجاه الإسلامي وهو الاتجاه الصحيح -في نظر الكاتب- في تجديد الفكر الإسلامي لأنه يتفق ومقاصد الإسلام وأصوله.

مناهج التجديد في الفكر الإسلامي

يرى الكاتب أن حركات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي نوعان: حركات فكرية دعوية منها حركة رشيد رضا، وحركات فكرية منهجية منها حركة الإمام

الشاطبي. ولفارق بينهما أن المنهج في النوع الثاني هو محور الحركة، أما في الأول فإن الدعوة والإصلاح هما محور الحركة. ثم بين أن كتابه هذا مرتبط أساساً بالتجديد الفكري المنهجي. وقبل عرضه لمناهج التجديد في الفكر الإسلامي أعلن ابتداءً إقصاءه لمنهجين في التجديد هما المنهج الفلسفي لأنه مقتبس من الفكر اليوناني، والمنهج السلفي لأنه منهج ينتصر لفرقة إسلامية واحدة لأن هدفه الأساس تطهير العقيدة من البدع فهو ليس منهجاً تجديدياً حضارياً. (ص122).

قسم الكاتب بعد هذا مناهج التجديد في سياقها التاريخي إلى مرحلتين:

المرحلة القديمة واختار منها منهجين هما: منهج إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، ومنهج مقاصد الشريعة الإسلامية لأبي إسحاق الشاطبي.

المرحلة الحديثة والمعاصرة واختار منها منهجين أيضاً تمثلا في كتابين هما: تجديد الفكر الديني في الإسلام لمحمد إقبال، وتجديد الفكر الإسلامي لحسن الترابي.

التجديد في الفكر الإسلامي الشيعي

أكد الكاتب أن الفكر الشيعي في كل دوراته التاريخية كانت له إبداعات وتجديدات في مختلف مجالات الثقافة والعلوم، لكنه في ذات الوقت أثار بعض الإشكالات التاريخية والمنهجية والسياسية التي اعترضت هذا الفكر، أهمها اختزال الفكر الإسلامي في مدرسة واحدة هي المدرسة السنية، ومحاولة إقصاء الفكر الشيعي عن واقع الحياة الاجتماعية والفكرية عن طريق دراسات تحوي مغالطات تاريخية أو عقائدية. (ص 175-176). ومنها أيضاً جمود هذا الفكر بانغلاقه على علوم الفقه والأصول في دائرته الفردية لا الاجتماعية وذلك لسببين: أحدهما خارجي والآخر داخلي.

أما السبب الخارجي فهو: ما تعرضت له حركة الاجتهاد عند الشيعة من عزل سياسي عن المجالات الاجتماعية نتيجة لارتباط الحكم في العصور الإسلامية المختلفة وفي أكثر البقاع بحركة الاجتهاد عند السنة. (ص180).

أما السبب الداخلي فهو: مرور نظرية الاجتهاد في الفكر الشيعي بمراحل مخاض إذ عد الاجتهاد إعمالاً للرأي الممنوع في الشرع من طرف الحركة الإخبارية الشيعية. وعلى الرغم من هذه الإشكالات وغيرها يؤكد الكاتب أن التجديد في الفكر الشيعي لم يتوقف خاصة في الفقه والأصول، وأن التجربة الإسلامية في إيران جعلت الفكر الشيعي يمر بمرحلة تحول نوعي عميق نحو التجديد والإبداع بعد أن توافرت الأرضية لتنـزيل هذا الفكر على الواقع وفي مساحة شاملة. _193).

ضوابط التجديد في الفكر الإسلامي

حصر الكاتب الضوابط اللازمة لتجديد المشروع والضامنة لسلامة المنهج في خمسة ضوابط:

1- عدم تجاوز النص بالتأويل أو التعطيل.

2- عدم الإخلال بالقواعد المنهجية للتجديد.

3- التزام المنهج الإسلامي.

4- التزام المصطلح الإسلامي.

5- مراعاة الثوابت والمتغيرات.

منهج تجديد الفكر الإسلامي وأبعاده

تتوزع منهجية تجديد الفكر الإسلامي في نظر الكاتب على محورين:

المحور الأول: هدم كل ما علق بالفكر الإسلامي من رواسب الجهل والهوى وإزالة كل ما وفد عليه من ثقافات دخيلة. (ص211).

وقد حصر الكاتب مشكلات الفكر الإسلامي الداخلية التي تحتاج إلى هدم في نوعين: مشكلات فكرية ناشئة عن التنظير الإسلامي، ومشكلات فكرية ناشئة عن التطبيق الإسلامي. وحدد المشكلات الوافدة على الفكر الإسلامي بقسمين: مشكلات الفكر القديم كالفلسفة والمنطق اليوناني، ومشكلات الفكر الحديث كالرأسمالية والشيوعية.

المحور الثاني: استكشاف كنوز الفكر الإسلامي وإبرازها على صعيد الفرد والمجتمع بأبعاده الأربعة: العائلة، والجماعة، والأمة، والإنسانية. (ص214).

أما عن مصادر التجديد في الفكر الإسلامي فقد بين الكاتب مصادر التشريع عند الشيعة، وهي: الكتاب والسنة، والإجماع، والعقل.

أما عن المداخل المهمة والمناسبة لعملية التجديد فقد رشح الكاتب أصول الفقه الإسلامي، فضلاً عن العلوم الاجتماعية الحديثة بشرط أن تعاد صياغتها وفق المنظور الإسلامي بوصفهما مدخليْ التجديد الإسلامي في العصر الحديث. (ص216).

أما عن أبعاد تجديد الفكر الإسلامي فقد لخصها الكاتب في تسعة مجالات هي: الإلهيات - والفقه - وأصول الفقه - والاجتماع - والسياسة - والثقافة - والتربية - والإعلام - والاقتصاد.

مشكلات منهجيّة في الفكر الإسلامي

لقد نبه الكاتب على أن الفكر الإسلامي لن ينتقل إلى طور جديد من الإبداع إلا إذا تجاوز بعض المشكلات المنهجية التي تعيق العملية التجديدية مثل: الاشتغال بالنقد دون تقديم بديل، الاجترار الفكري لإشكالات خرجت من تاريخ الفكر الإسلامي، والانفعال والدفاع عن مشكلات لم يفرزها تاريخ الأمة الإسلامية ولا حاضرها، والاهتمام بقضايا الماضي على حساب القضايا المستقبلية.

الفصل الثاني: عالج فيه الكاتب قضية العقل والوحي في الفكر الإسلام، وذلك من خلال بيان علاقتهما ببعض الثنائيات مثل: التأصيل والتجديد، والثوابت والمتغيرات، وعالم الغيب وعالم الشهادة، فالوحي، -في نظر الكاتب- هو ركيزة التأصيل لأن الإسلام لا يفهم إلاّ بمنهجه، والعقل هو ركيزة التجديد لأنه هو الذي يرسم منهج تنـزيل الوحي على الواقع. والوحي هو ركيزة الثوابت لأن مجالها الأهداف والغايات، والعقل ركيزة

المتغيرات لأن مجالها الوسائل والأساليب. وعالم الغيب من اختصاص الوحي وعالم الشهادة من اختصاص العقل. (ص239، 245، 261).

كما حاول الكاتب بيان علاقة العقل والوحي ببعض العلوم. فعد الوحي ركيزة العلوم الاجتماعية لأنها تمثل الثقافة والقيم، وعد العقل ركيزة العلوم الطبيعية لأنها اكتشاف لقوانين الحياة. أما أصول الفقه فهو العلم الذي قنن أثر العقل في التشريع الإسلامي، هذا العقل الذي تؤهله مكانته في نظرية الاجتهاد لإحداث أثر فعال في تجديد حركة الاجتهاد، أما علم الكلام فهو العلم الذي جمع عند نشأته بين العقل والنقل لكن سرعان ما انفرط هذا العقد وأحدث خللاً كبيراً في منهج الإسلام العام في النظر والاستدلال.

وقد أفرزت ثنائية العقل والنقل اتجاهين أساسيين في الفكر الإسلامي: اتجاه يرفض أثر العقل تمثله المدرسة الإخبارية الشيعية، واتجاه ضخم أثر العقل تمثله المعتزلة ومدرسة أهل الرأي والفلاسفة العقليين. والموقف السليم في نظر الكاتب هو الوسط والتوازن فلا نفي ولا تضخيم لأهمية العقل. (ص 331).

العقل والوحي: تكامل لا تعارض

لا يتحقق هذا التكامل -في نظر الكاتب- إلا من خلال معرفة ثلاث مسائل: (ص279).

1- أثر الوحي في العقل وهو: إيقاظ العقل، وتزكيته، وتنميته، وحمايته، وتحريره وتقنينه، (ص279)، وأثر العقل في الوحي هو: تصديق الوحي، ووفقه الشرائع، وصياغة المناهج التطبيقية والتشريع. (ص257).

2- معرفة ما يستقل به الوحي عن العقل وما يستقل به العقل عن الوحي.

3- معرفة متى يجتمع دليل العقل والنقل.

الفصل الثالث: خصصه الكاتب للحديث عن منهج أسلمة العلوم الاجتماعية، مؤكداً أن أسلمة هذه العلوم من أهم أولويات التجديد في نظام المعرفة الإسلامية، لأنها تمثل منطقة الفراغ في الفكر الإسلامي. وانتقد في هذا الإطار المحاولات التي تمت في سبيل أسلمة العلوم الاجتماعية لأنها ما زالت تبحث في العموم وأيضاً لافتقادها العمق العلمي والنقد المعرفي وضعف انفتاحها المعرفي والنقدي على العلوم الاجتماعية السائدة، فضلاً عن فرديتها وعدم انتظامها في إطار نظامي مؤسسي. (ص372-374).

نقد الإطار المعرفي الغربي والعربي للعلوم الاجتماعية

لقد انتقد الكاتب خصائص الإطار المعرفي الغربي للعلوم الاجتماعية المتمثلة في: الدنيوية، والعقلانية المفرطة، والبراغماتية المطلقة، والمركزية الغربية، كما سلط الضوء على جوانب أخرى أساسية في نقد النظريات الاجتماعية الغربية كتوظيفها غير الأخلاقي للعلوم الاجتماعية واستحداثها نظريات لأغراض استعمارية، وتطبيقها لمناهج العلوم الطبيعية على الدراسات الاجتماعية... إلخ. (ص 379).

كما انتقد الإطار المعرفي العربي في العلوم الاجتماعية، موضحاً أن نشأة هذه العلوم في العالم العربي لم تكن نتيجة تطور ذاتـي للفكر العربي بل ظهرت في ظل الوضعية الاستعمارية المهيمنة على العالم العربي، ولذا جاءت محاولات الفكر العربي في مجال العلوم الاجتماعية مقطوعة الصلة بالمجتمع العربي، تهيمن عليه النـزعة التجريدية والاجترار المستمر للنظريات الغربية، وغياب المنهج الواضح في الإنتاج، فضلاً عن اعتراضها على مبدأ أسلمة العلوم الاجتماعية. (ص 416،399).

المنهجية المعرفيّة الإسلاميّة

إن أسلمة العلوم الاجتماعية ستعالج أزمة الهوية الفلسفية والمعرفية في هذه العلوم، كما ستكون خطوة ضرورية للاستقلال الحضاري للأمة. من هذا المنطلق يرى الكاتب ضرورة التحول النوعي في حركة الاجتهاد الإسلامي باتجاه العلوم الاجتماعية لتأصيل الفقه

والتشريع في قضايا السياسة والاجتماع والاقتصاد... إلخ، حيث أكد أن الفقه الإسلامي بمفاهيمه ونظرياته والقرآن الكريم بفلسفته ومبادئه الاجتماعية والتراث بكنوزه المعرفية كل هذه تعد ركائز أساسية في أسلمة العلوم الاجتماعية. منبهاً في الأخير أن ابن خلدون يعد حلقة من حلقات الفكر الاجتماعي الحضاري الإسلامي، لذا ينبغي أن يتمم ويكمل بحلقات أخرى. (ص 419، 429، 437).

وختم الباحث كتابه باقتراح تقنيات عملية تساعد على أسلمة العلوم الاجتماعية منها: تخصيص مجلة فكرية تعنى بإرساء هذه الأفكار ونشرها وتوضيحها، وإنشاء مركز يهتم بالبحث في هذا الحقل، أو إنشاء أكاديمية علمية لأسلمة العلوم الاجتماعية، فضلاً عن عقد الندوات والمؤتمرات لبلورة مناهج العمل.

ملاحظات وتعليقات

إن المميز لهذا الكتاب تركيزه على قضية المنهج في تجديد الفكر الإسلامي، وهي قضية جوهرية ذلك أن التجديد بلا منهج يورث الفوضى الفكرية والتجديد بمنهج خاطئ يورث الانزلاق الفكري، من هنا كان العمدة في أمر التجديد هو المنهج. ومن ميزاته أيضاً عقده فضلاً كاملاً لأسلمة العلوم الاجتماعية، بوصفها الحقل الذي ينبغي أن تركز عليه عملية التأصيل والتجديد. ومن مزاياه أيضاً ما يقدمه للقارئ من آراء متنوعة ومراجع مختلفة من المدرستين: السنية والشيعية والمواضيع المدروسة.

وهذه المزايا لا تمنع من تسجيل بعض الملاحظات في المنهج وكذا المضمون.

في المنهج

إن أهم ما يمكن تسجيله في هذا الشأن ما يأتي:

- من مميزات البحث العلمي ضبط المصطلحات المحورية في البحث. والكاتب بذل جهداً كبيراً في ضبط مصطلح التجديد لكنه لم يبذل نفس الجهد في ضبط مصطلح التأصيل الأمر الذي أفضى إلى نوع من التداخل بين المصطلحين عند الكاتب. كما أنه لم يبين دلالة

مصطلح "الفكر الإسلامي" مع أن هذا الأخير ليس محل اتفاق بين المشتغلين بالفكر الإسلامي. فمفهومه عند البعض هو: التعبير عن الإسلام بكل شموله وعموميته، ولا يمكن بحال الفصل بين الإسلام والفكر، وعليه فالفكر الصوفي والشيعي والمعتزلي عند هؤلاء ليس فكراً إسلامياً بل مجرد تصور. بينما مفهوم الفكر الإسلامي عند البعض الآخر هو: ما أنتجه فكر المسلمين من المعارف الكونية العامة المتصلة بالله والعالم والإنسان في إطار المبادئ الإسلامية، وعليه ففكر الفرق الإسلامية كلها هو فكر إسلامي ما دام يستند إلى الكتاب والسنة. من هنا يتبين أن ضبط مصطلح الفكر الإسلامي يجنب الباحث والقارئ الكثير من الاختلافات المنهجية.

- عدم مراعاة التسلسل المنطقي في ترتيب الفصول. فالفصل الأول خصص لمنهج التجديد في الفكر الإسلامي وهدفه صياغة منهج إسلامي في التأصيل والتجديد، والفصل الثاني خصص لدراسة ثنائية العقل والوحي بوصفهما ركيزتيْ التأصيل والتجديد، والسؤال المعروض: كيف يمكن صياغة منهج إسلامي قبل الفصل في قضية العقل والنقل بعدهما نقطة البداية في تحرك الأزمة الفكرية في واقع الإسلام التاريخي؟

- الإفراط في الاقتباس حتى لم يعد للكاتب -في كثير من صفحات الكتاب- جهْد يذكر، إذ نجده يقتبس نص الإشكال والأطروحات المثارة عنها بل وحتى الموقف الذي يستحسنه [مثلاً الصفحات 377-381] مما يوحي أن الكاتب جعل ظاهرة الاقتباس منهجاً في التأليف.

- كثرة التفريعات مع غياب التسلسل المنطقي في بعض مباحث الكتاب. ففي الفصل الثاني مثلاً تكلم الكاتب على العلاقة التكاملية بين العقل والنقل تحت عنوان: العقل والوحي تكامل لا تعارض (ص 275)، ولم يوضح صورة هذا التكامل بنحو دقيق، بل انتقل إلى الكلام عن العقل والوحي في أصول الفقه وعلم الكلام ليعود بعد ذلك للحديث عن أثر الوحي في العقل (ص345) وأثر العقل في الوحي. (ص357).

- غياب الخاتمة التي تبرز إسهامات الكتاب في حقل تجديد الفكر الإسلامي وآفاق البحث في إشكالية التجديد ذاتها.

في المضمون

إن دراسة قضية تجديد الفكر الإسلامي من خلال الحركة الفكرية المنهجية فقط يعرقل مسار التجديد ذاته، والأّولى -في نظري- تناول الموضوع من زاويتين: زاوية الحركة الفكرية المنهجية، وزاوية الحركة الفكرية الدعوية. ذلك أن الفكر الإسلامي شقان: نظري وتطبيقي، فالأول يرشد الثاني ويزوده بالمنهج والثاني يمد الأول بآفاق وأبعاد جديدة، كما يعد مجالاً خصباً لاختبار أطروحات التجديد النظرية.

- إن إقصاء المنهج السلفي من دائرة مناهج التجديد ومبدأ الانفتاح والتقارب والتعايش السلمي الذي رفع شعاره الكاتب من جهة، وينافي مقتضيات الموضوعية العلمية من جهة أخرى. فالكاتب لم يفرق بين السلفية مضموناً، فالأولى هي عبارة عن اتجاه أصولي يقيم منهجاً على أصولية فهم القرون الثلاثة الأولى للكتاب والسنة ومنهج استدلالهم. أما الثانية فهي ما أنتجه هذا المنهج الأصولي من فكر. والملاحظ أن الكاتب انطلق من المعنى الثاني لإقصاء المعنى الأول مستشهداً في ذلك بحركة محمد بن عبد الوهاب التي نــزعت في نظره إلى الإحياء الديني وليس الحضاري العام، ناسياً في الوقت نفسه على سبيل المثال حركة ابن تيمية التجديدية التي شملت كل نواحي الحياة: الفكرية، والتشريعية، والاجتماعية والسياسية، بغض النظر عن التقويم الموضوعي لها.

- إن اختيار المؤلف لكتب بعض العلماء والمفكرين وعرضها مناهج للتجديد في الفكر الإسلامي هو اختزال لمنهجهم التجديدي. ذلك أن الأمر يصدق على البعض مثل الشاطبي، فإن كتابه الموافقات يمثل بالفعل منهجه التجديدي؛ لكنه لا يصْدق على البعض الآخر مثل الغزالي، لأن الإحياء لا يمثل إلا بعض زوايا منهجه التجديدي. فالدارس لحياة

الغزالي والأطوار التي مر بها والمجالات التي أسهم في تجديدها يجدها لا تنحصر في مضمون الإحياء بل تتعداه.

- لقد اتسم نقد المؤلف لاتجاه علمنة الإسلام واتجاه التأويل والتعطيل بالسطحية والعموم. وهذه -في نظري- سمة بعض الأدبيات الإسلامية التي صرفت طاقتها في مناقشة الشكل دون المضمون والقضايا الجزئية الفرعية دون الأساسية الكلية، في حين أن النقد المعرفي العميق يقوم -في نظري- على أساس اكتشاف القواعد التي قامت عليها الأفكار ثم نقدها. فنقد الأسس المنهجية يغني عن نقد الأفكار الجزئية.

- لقد عرض الكاتب أربعة مناهج تجديدية في الفكر الإسلامي لكنه لم يقدم دراسة نقدية لها تبين أثرها في التفاعل مع قضايا عصرها وتبرز الجوانب التي بالإمكان استثمارها في صياغة منهج تجديدي معاصر. وغياب القراءة النقدية يقتضي سؤالاً ويثير فرضية. أما التأصيل والتجديد. أما الفرضية فهي أن ذكره لتلك المناهج يبدو وكأنه جاء لتأكيد مسلمة انطلق منها وهي أن: "حركات التجديد والإصلاح في الحياة الإسلامية والفكر الإسلامي لم تنقطع... في تاريخ المسلمين القديم والحديث والمعاصر". (ص 119).

- إن إقصاء الكاتب للمنهج الفلسفي منهجاً جديداً جعله لا يعد الفلسفة من أبعاد تجديد الفكر الإسلامي. والحقيقة أن عجز التراث الفلسفي اليوناني من جهة والفلسفة الغربية الحديثة من جهة أخرى عن المساهمة في بناء فلسفة تتماشى والنسق الفكري الإسلامي، يجعل النهضة الفلسفية جزءاً من النهضة الفكرية. فمن أبعاد التجديد الفكري بلورة فلسفة إسلامية معاصرة لا تحبس نفسها داخل أسوار مدرسة فلسفية معينة، بل ترجع إلى الأصول لاستلهام الأيديولوجية التي ينظر من خلالها العقل المسلم للكون ويفسر بها الواقع ويواجه بها التحديات الأيديولوجية المعاصرة.

- اتسمت منهجية الكاتب في معالجة قضية العقل والنقل -في نظري- بالقصور والتقصير. أما القصور فلأنه اختار تقسيم الأدوار بين العقل والنقل، فجعل مجال الأول:

المتغيرات وعالم الشهادة، والعلوم الاجتماعية،... إلخ وجعل مجال الثاني: الثوابت وعالم الغيب، والعلوم الطبيعية... إلخ. وهذا التصور يوحي أن العقل لا دخل له في المجالات المحددة للوحي، وأن الوحي لا تأثير له في المجالات المحددة للعقل وهذا تصور قاصر. أما التقصير فلأنه صور التكامل بين العقل والوحي من خلال ثلاثة عناصر، شرح الأول وترك العنصرين الآخرين مبهمين. (ص279).

- دعا الكاتب إلى ضرورة التقارب بين مدرستي السنة والشيعة، والسؤال المثار هو: ما المقصود بالتقارب؟ وما مجالاته؟ وما الأسس التي ينبغي أن يبنى عليها؟ والدافع إلى هذه التساؤلات موقفان اثنان للكاتب.

الموقف الأول: حصره مصادر التجديد في مصادر التشريع عند الشيعة. وما كان الكاتب ليؤاخذ على هذا الموقف لو أن موضوع كتابه كان عن تجديد الفكر الشيعي، لكن الكتاب عن التجديد في الفكر الإسلامي الذي يرفض -هو نفسه- أن يرمز له بمدرسة واحدة. فلماذا تخلى الكاتب عن مقدماته الأساسية عند تحديده لمصادر التجديد في الفكر الإسلامي؟

الموقف الثاني: عد الكاتب "مدرسة أهل الرأي" ضمن الاتجاه المضخم لأثر العقل لأخذها بالقياس الذي لا تعده الشيعة الأمامية مصدراً للتشريع (ص320-324)، والسؤال المثار: ما المقاييس العلمية في تحديد الاتجاه المضخم للعقل؟ وما هو مبرر الكاتب في تصنيف القائل بالقياس ضمن هذا الاتجاه المضخم للعقل، وبالمقابل إعفاء القائل بمصدرية العقل للتشريع عن مثل هذا التصنيف؟

- لقد أضحت قضية أسلمة العلوم الاجتماعية من المسائل المتفق عليها، لكن الإشكال المركزي بعد هذا الاتفاق: ما هو المنهج المتبع في أسلمة هذه العلوم؟ لقد صرف الكاتب جهده في بيان مصادر منهج أسلمة العلوم الاجتماعية والتقنيات الميدانية المساعدة على ذلك لكنه لم يثر مشكلة المنهج. وكان ينتظر منه بعد أن عد منهج تجديد الفكر

الإسلامي هو أصول الفقه والعلوم الاجتماعية -بعد إعادة صياغتها- أن يحدد طبيعة العلاقة بين المنهج الأصولي ومناهج العلوم الاجتماعية، ويعطي من خلال ذلك تصوره لمنهج أسلمة العلوم الاجتماعية ولكنه لم يفعل.

- والأهم من كل هذه الملاحظات هو السؤال الآتي: هل أجاب الكاتب عن مشكلة البحث وهي بلورة منهج إسلامي للتأصيل والتجديد؟

إن فصل الكاتب ابتداءً بين التأصيل والتجديد في المفهوم والمهام يقتضي منه صياغة منهج للتجديد وآخر للتأصيل، لكن الملاحظ أن الكاتب قصر بحثه على منهجية التجديد فقط؛ ومن جهة أخرى فقد أسهب في بيان مصادر التجديد وضوابطه وأبعاده ومحاوره والمشاكل المنهجية التي تعيق مساره ولم يخصص لمنهج التجديد إلا جملتين اثنتين، حيث قال: "... والمنهجية هي منهجية أصول الفقه الإسلامي، فضلاً عن العلوم الاجتماعية الحديثة بعد تنقيحها وتأصيلها وصياغتها إسلامياً" (ص216). وهذا الأمر يجعل الكتاب في مجمله حديثاً "على" منهج التجديد وليس "في" منهج التجديد.

المؤتمر العالمي للعلاج والإرشاد النفسيين
ماليزيا

نصيرة سي العربي*

نظم قسم علم النفس في الجامعة الإسلامية العالمية -ماليزيا- بالمشاركة مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي أول مؤتمر عالمي في العلاج والإرشاد النفسيين من المنظور الإسلامي Psychotherapy and Counseling، وذلك بفندق مينت MINT بالعاصمة الماليزية -كوالالمبور، وذلك خلال الفترة 15-17 أغسطس عام 1997. وقد شارك في المؤتمر عدد من الأساتذة المختصين من مختلف البلاد الإسلامية: ماليزيا، وباكستان، والهند، والخليج، والسعودية، والجزائر، ومصر،... إلخ.

وأما أهداف المؤتمر فكانت:

- جمع علماء المسلمين من أجل تبادل الأفكار.
- تطوير سبل التعاون بين المسلمين المختصين في العلاج النفسي والإرشاد.
- اقتراح خطة عمل مستقبلية تعاونية في البحث العلمي -تدريساً وتطبيقاً.

وأما محاور المؤتمر فكانت أربعةً:

- إسهام علماء المسلمين في العلاج والإرشاد النفسيين.
- الصحة النفسية من المنظور الإسلامي.
- العلاج النفسي في المجتمع الإسلامي.

---

* طالبة بقسم علم النفس بالجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا.

وكان عدد المشاركين حوالي أربعين ومائتي مشارك، وتمت مناقشة ما يقارب من خمسة وثلاثين بحثاً، أهم ما جاء فيها:

- عدم وجود نموذج إسلامي في علم النفس بإجماع علماء النفس المسلمين وأطبائهم عامة.

- استمرار جامعات البلدان الإسلامية في تدريس علم النفس من المنظور الغربي، والاعتماد على مراجع قائمة على مبادئ علم النفس ونظرياته من المنظور الغربي العلماني.

- عدم ترجمة ما ألفه علماء النفس المسلمون في مجال العلاج والإرشاد النفسي إلى اللغات الأجنبية عموماً واللغة الإنجليزية خصوصاً.

وقد افتتح المؤتمر الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، مدير الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، بكلمة أشار فيها إلى أهمية العلاج النفسي وتأثيره في تغيير حياة الإنسان لأنه يهدف بالدرجة الأولى إلى تحقيق سعادة الإنسان، بوصفها هدفاً أساسياً لكل البشر. كما أكد عدم التأثر بالآخرين وحل مشكلاتنا بمنظورنا الخاص.

ثم تلاه الدكتور جمال البرزنجي، رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي بماليزيا، وعميد كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، فألقى كلمة نوه فيها إلى أنّ أهداف المؤتمر تتماشى مع أهداف الجامعة نفسها، وبي، أهمية مثل هذه المؤتمرات، لأنها تهيئ الأجواء لتبادل الأفكار وتطويرها، وتفسح المجال للتواصل بين علماء الأمة في هذا الميدان.

واختِتمت جلسة الافتتاح بكلمة الأستاذ الدكتور محفوظ الأنصار رئيس قسم علم النفس بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، الذي بين فيها أهم النقاط المحورية التي تعرض في المؤتمر، كما سرد باختصار برنامج المؤتمر.

افتتح المحور الأول ببحث: إسهامات قدامى علماء الإسلام في علم النفس، الذي ألقاه الأستاذ الدكتور مالك بدري، الأستاذ بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي والحضارة بماليزيا

(ISTAC). وقد أبرز الدكتور بدري مجالات علم النفس التي أسهم فيها العلماء المسلمون، وأشار إلى أنهم كانوا أول من اكتشفوا وطبقوا أسس العلاج النفسي وأساليبه قبل أن يكتشفها ويطورها الغرب، كما أنهم كانوا أول المخترعين للعلاج السلوكي behavioral therapy وعلاج أمراض الاضطرابات النفسية psychological disorders، وأول من كشف العلاج المعرفي cognitive therapy، وأشار إلى أهمية أسلمة علم النفس موضحاً ذلك بأهمية استغلال إسهامات العلماء المسلمين والاهتمام بكتب التفسير، والسنة التي تحمل في طياتها مادة غنية عن النفس البشرية.

ثم ألقى الأستاذ الدكتور مصطفى عشوي أستاذ علم النفس بالجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، ورقة عن الإنسان في القرآن الكريم، مشيراً إلى أن القرآن هو الكتاب الوحيد الذي أعطى تصوراً فريداً لشخصية الإنسان مخالفاً للتصورات الوضعية، وخاصة التصور الغربي. وأشار إلى الأبعاد الخمسة التي تنطوي عليها الشخصية البشرية وهي:

1- البعد الجسماني "Physical".
2- والبعد الروحي "Spiritual".
3- والبعد المعرفي "Cognitive".
4- والبعد السلوكي "Behavioral".

وبين الدكتور عشوي أن هذه الأبعاد متكاملة ومترابطة فيما بينها، بحيث تعطي شخصية الإنسان الصورة الحقيقية المتوازنة. كما بين أن طريقة دراسة الإنسان من المنظور الإسلامي وعلم النفس، تكون من خلال ثلاثة مصادر أساسية، هي: الوحي والعقل والواقع.

ثم تلاه الأستاذ الدكتور عبد الخالق قاضي الأستاذ بقسم الفقه والأصول بالجامعة الإسلامية العالمية. الذي بين أن للدين والروح أثراً في العلاج النفسي أُعترف به مؤخراً

بوصفه أمراً ضرورياً وحيوياً لحياة الإنسان في عصرنا، وأشار إلى وجهة نظر القرآن في التوازن النفسي "Psychological equilibrium" الذي مصدره الكفر والعصيان.

كما أكّد الدكتور قاضي أهمية دراسة أعراض التوازن النفسي من خلال القرآن الكريم، وأشار إلى أن إهمال ذلك يؤدي بالشخص إلى حالة قنوط وجمود.

واختتمت الجلسة الثانية بمحاضرة للدكتور س. حسن الأستاذ بجامعة مشهد للعلوم الطبية (إيران) بعنوان: دور مدرسة علم النفس الإسلامية كمثال قياسي وتنسيقي للمدارس الغربية، حيث أشار إلى أن طلبة علم النفس في عصرنا أَلِفوا المدارس الغربية لعلم النفس لعدم وجود أية مدرسة تمثل التوجه الإسلامي لهذا العلم. وبين أن الهدف من إيجادها هو تقويم المدارس الغربية من جهة والعمل على تبيين نظرتها الفرد والحياة الاجتماعية من جهة أخرى.

افتتحت الجلسة الثالثة بمحاضرة الدكتور جميل الفاروقي -من قسم الاجتماع بالجامعة الإسلامية العالمية- تطرق فيها إلى شخصية الإنسان (Human personality) مؤكداً أن منبع جميع المشكلات التي تعيشها الأمة الإسلامية هو الشخصية من حيث تكوينها، وتطورها، وأثرها، مشيراً إلى أن شخصية الإنسان هي لبنة المجتمع، وأثار عدة تساؤلات عن الفروق الكبيرة الموجودة في شخصية المسلم المعاصر وشخصية المسلم السالف الذي بنى الحضارة الإسلامية، وأرجع هذا التردي إلى عدم فهم المسلم المعاصر أسرار شخصية الإنسان من حيث رقتها، وبيئتها وكيفية نموها، وأن الإسلام هو الوحيد الذي أعطى نظرة دقيقة عن كيفية نمو الشخصية البشرية وعن علاقتها بتطورها وصلاحها الروحنفسي Psychospiritual .

أما محاضرة الدكتورة نادية إلياس الأستاذة بجامعة الشمال بولاية قدح (Kedah) بماليزيا فقد كانت عن موضوع: الإيمان أساس للعلاج النفسي. وقد أشارت إلى النقص الذي يشوب طرائق العلاج النفسي الغربي، وذلك لعدم اهتمامهم بالجوانب الروحية في

الإنسان، وأكدت تطوير العلاج النفسي من المنظور القرآني، وذلك بالرجوع إلى السيرة ودراسة الطرائق التي استعملت وقتها في العلاج النفسي، ولا يتحقق ذلك إلا بالمعرفة العميقة للقرآن الكريم والسنة النبوية.

وفي محاضرة بعنوان الصحة النفسية من الناحية الوقائية، تطرق الدكتور زكريا عبد الهادي إلى الاضطرابات الروحية Spiritual disorders كما استعرضها القرآن الكريم مثل: الغيرة، والتظاهر، والكبر... إلخ، وإلى كيفية علاج القرآن الكريم لها، من خلال العبادات العملية مثل (الصلاة، والصوم، والزكاة، والصب... إلخ)، مبيناً أن الإنسان مطالب بوقاية نفسه من مثل هذه الأمراض بالتطبيق الأمثل لمثل هذه العبادات العملية.

أما الدكتورة سلمى صلاح الدين -رئيسة قسم علم النفس بجامعة مدارس بالهند- فقد كانت محاضرتها بعنوان: العدوانية في المرأة، خالفت فيها التوجه الاجتماعي الذي يرفض صفة العدوانية في المرأة، لكونها تخالف أنوثتها، ويعدها في حالة غير عادية كلما غضبت، وأشارت إلى أن المرأة لها شخصيتها، مؤكدة عدوانيتها التي يمكن أن تزيد حسب زيادة ضغط الظروف الاجتماعية والاقتصادية عليها.

أما الدكتورة ماري أمبور من جامعة مندناو بالفيليبين فكانت محاضرتها عن العوامل الاجتماعية والثقافية والنفسية التي تؤثر في الحياة الزوجية (دراسة في فئة من الشعب الفليبيني)، حيث بينت أن نسبة الطلاق في الفئة التي أجرت عليها دراستها كانت أكثر بالمقارنة مع غيرها وذلك لعدم قدرة الرجل على تلبية حاجيات الأسرة من الناحية الاجتماعية والاقتصادية.

وأشارت الدكتورة أمبور إلى أن العامل النفسي كالنضج والإحساس بالمسؤولية ليس لهما تأثير حاسم في استمرارية الحياة الزوجية. وأكّدت في مقابل ذلك أن العوامل الاجتماعية والثقافية هي الأسباب الأكثر أثراً في الانفصال. وانتهت الباحثة إلى عدد من

التوصيات تمثلت أساساً في تأكيد أمية برنامج الإرشاد النفسي المتمثل في توعية الناس لما يمكن أن يكون للعوامل النفسية والاجتماعية من تأثير في الحياة الزوجية وفهمها.

ويواصل الدكتور عالنتار الأستاذ بجامعة أصفهان موضوع الحياة الاجتماعية، وهذه المرة في بحث عن تأثير الوالدين بالتوجيه السلوكي في أطفال ما قبل المدرسة، لتشخيص المشكلات السلوكية، مبيناً أن الهدف من هذه الدراسة هو تشكيل نموذج خاص توجيهي للوصول إلى إيجاد أسرة صحية. وأشار إلى أن هذا النموذج قائم على نتائج دراسة لمركز التعليم الاجتماعي Oregon الأمريكي، وبين أن تأثر الأمهات بذلك النموذج بعد حضور عدة جلسات توجيهية كان جاداً فعال في الصحة النفسية للأسرة، وأكّد أهمية الدين في التوجيه والإرشاد للأطفال مهما اختلفت مستويات أعمارهم، وللمراهقين في المجتمع الإسلامي ككل.

واختتمت الجلسة ببحث للدكتورة فاطمة ساعي من قسم علم النفس بالجامعة الإسلامية العالمية، حيث تطرقت فيه إلى أثر الصوت وأهميته في عملية تحليل المعلومات في ذهن الطفل حديث الولادة. وأشارت الدكتورة ساعي إلى الحكمة البالغة في ترتيب السمع والبصر في أغلب الآيات التي ذكرت فيها هاتان الكلمتان في القرآن الكريم، مؤكدة من خلال دراستها الميدانية أن قدرة الطفل حديث الولادة في التعرف على وجه أمه لا يتم إلا بإشارات سمعية. وبالتالي فترتيب السمع قبل البصر في القرآن الكريم يفسر حقيقة علمية أخرى وإعجازاً آخر يتمثل في أن الإشارات الصوتية تؤدي إلى عملية تحليل المعلومات "Information processing" في وقت جد مبكر.

أما اليم الثاني فقد افتتح بالمحور الثاني حيث ألقى الدكتور فؤاد أبو حطب -أستاذ علم النفس التربوي بكلية التربية بجامعة عين شمس بالقاهرة- بحثاً، أشار فيه إلى أن الدين هو أحد المحاور الأساسية التي انتشر وتطور بها علم النفس المعاصر، وبين أن الصحة النفسية Mental health في مؤلفات علم النفس تحتوي على عدة منظورات منها المنظور

الإسلامي الذي من أساسياتها التعرف على سنن الله تعالى في سلوك الإنسان وعلاقاتها بالقوانين العلمية لعلم النفس، ومن أهم هذه السنن "الوسطية" Moderation.

ثم بدأت الجلسة الخامسة بمحاضرة للدكتورة فاطمة جعفري من قسم علم النفس بالجامعة الإسلامية العالمية، تناولت فيها مظاهر الإرشاد النفسي والروحي. وقد أشارت إلى أن هذا الأخير يهدف إلى وقاية الفرد من الأمراض النفسية والحفاظ على صحته النفسية، وبينت أن الإرشاد النفسي Counseling أبدى في الآونة الأخيرة اهتمامه بالدين والروح مما أعطاه توجهاً جديداً فأصبح أطباؤه يبدون اهتماماً متزايداً في البحث عن العلاقة بين الروح والصحة النفسية.

ومن جهته أشار الدكتور عبد القادر خياطي أستاذ علم النفس بجامعة بوزريعة بالجزائر إلى خطورة تطبيق النموذج الغربي في الإرشاد والتوجيه النفسيين على مجتمع مغاير، وكان هذا في محاضرته: الإرشاد والعلاج النفسي عبر الثقافات. وتتمثل هذه الخطورة -في رأيه- في أنها تؤدي إلى ما يعرف بـ"الصدمة الثقافية" كما حدث لطلبة أجانب في المجتمع الأمريكي، وذلك بسبب اختلاف المعتقدات، ونظام الحياة، وأشار أن المجتمع الإسلامي مبني وقائم، على تعاليم عقدية ودنيوية مسارهما في نظام واحد هو عبادة الله تعالى، وبالتالي فإن نموذج الإرشاد والتوجيه النفسي في المنظور الإسلامي لا يفصل بين الدين والدنيا كما هو الحال في الغرب.

أما الدكتور علاي أحمد أستاذ علم النفس بجامعة بيشاور -(باكستان)، فقد كان محور حاضرته في عقوبة الإعدام وآراء الناس فيها، وذكر أن الدراسات الغربية تعد عقوبة الإعدام غير مقلصة لنسبة الجرائم في المجتمع، كما أنها تعد هذه العقوبة قاسية نفسياً وجسدياً. وأشار بالباحث إلى وظيفة الدين المهمة في التأثير في ردود أفعال الناس نحو عقوبة الإعدام.

وافتتحت الجلسة السادسة بمحاضرة ألقاها الدكتور عاشق علي شاه أستاذ في علم النفس بالجامعة الإسلامية العالمية، فتطرق إلى موضوع يخص العلاج النفسي الغربي والفراغ الذي يحتويه فيما يخص علاج المشاكل النفسية الخاصة بالمجتمعات الإسلامية. وتطرق كذلك إلى أهداف العلاج النفسي في كل من المجتمعات الإسلامية. ففي الأولى يهدف العلاج إلى تحرير الشخص من مجتمعه وسلخه منه، في حين أن الإسلام يعالج مشاكل الفرد النفسية مراعياً للواقع الاجتماعي الذي يعيشه، وأهم بيئة فيه هي الأسرة فيسعى العلاج إلى توطيد علاقته الأسرية، وكذلك علاقاته الاجتماعية.

وواصل الدكتور محمد عبد الرشيد من قسم علم النفس بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا موضوع العلاج النفسي بالمنظور الإسلامي، حيث تطرق إلى أسباب الاضطرابات النفسية، وبين أن الخلل في إدراك الأمور وأهمها معرفة الله تعالى ثم معرفة الذات والمستقبل. أما أعراض هذا الخلل فتتمثل في سيطرة الشر على النفس طوال الحياة، مثل الحسد والغيرة، والنفاق، وغيرها من الأخلاق الشريرة. ونبه إلى أن الوقاية من هذه الأمراض قد ذكرها الله تعالى في كتابه الكريم، وشرحها رسوله ﷺ، وأن هناك علماء مسلمين قد برعوا في علاج السلوك الشاذ Abnormal behavior ، وأن العلاج الحديث يعتمد اعتماداً كبيراً على نظرياتهم، وخاصة في العلاج الإدراكي Cognitive therapy.

أما الدكتورة زوبيتة باور طبيبة علم النفس العيادي بجامعة دوربان -جنوب إفريقيا- فقد طرحت إشكالية جديدة تخص مصير المسلمات الأخصائيات في الطب النفسي في مجتمع كاثوليكي لا يؤمن بالمبادئ الإسلامية. وذكرت حسب تجربتها أن هناك عدة مشاكل تواجهها المسلمة في مجال العلاج النفسي، حيث عرضت عدة أسئلة عن كيفية تعاملها مع المريض غير المسلم الذي يحتاج إلى علاج نفسي، وكيف تقوم بالعملية التوجيهية؟

وتلتها الدكتورة فردوسي سيما طبيبة العلاج النفسي بمستشفى سيد الشهداء بإيران، وذلك ببحث عن العلاج النفسي في إيران، مبينة أن هذا الاختصاص حديث عهد في هذا البلد، وأن معظم المختصين في هذا المجال ذوو توجه غربي، مما قلل من أثر العلاج النفسي من المنظور الإسلامي. وذكرت أن هناك في الآونة الأخيرة اهتماماً خاصاً بالأبعاد الثقافية الإيرانية مما يزيد العلاج النفسي بالمجتمع الإيراني وزناً وأهمية.

أما الموضوع الذي عرضه الدكتور مباركي -وهو طبيب بمستشفى سيد الشهداء (إيران)- فقد تناول العلاج النفسي والوقاية في الإسلام، حيث قال إن الوقاية أكثر فائدة من العلاج، وأن الوقاية لا يمكن أن تكون في التطعيم والتطبيب فحسب، بل ترتكز أكثر على الناحية التربوية، وأن الوقاية بدايتها تكون مع بداية المرض حيث تعتمد على تشخيصه وعلاجه مبكراً. كما أشار إلى فوائد الوقاية ومنها منع انتشار الأمراض عامة ورفع المعنويات بالمؤانسة والتشجيع.

أما في الجلسة السادسة فقد عرض الدكتور جيبور خان الأستاذ بجامعة ماقادا بيوذ مايا -الهند- لموضوع بعنوان مشكلة تعاطي الخمر بين الشباب المسلم، فذكر أن الخمر عبارة عن تسمم بطيء يصل بشاربه إلى الإدمان وفقدان الوعي، وأشار إلى أسباب تعاطي الخمور: فمنها اقتصادية كالفقر ومنها اجتماعية كالمشاكل الأسرية والنفسية الناتجة عن الطفولة المضطهدة وعدم الثقة بالنفس. ولكنه أكد أن هذه الأسباب تعد ثانوية وأن العامل الأساس لهذا هو الانحراف الاجتماعي، وسببه ضعف الإيمان وعدم الالتزام بتعاليم الدين، مؤكداً أن هذا الأخير هو الأساس الذي يقوم عليه نظام الحياة البشرية. وبين أن إحدى الوسائل المهمة في إيقاف تعاطي الخمر والتوجه إلى التدين هو تربية الطفل تربية إسلامية من قبل الوالدين اللذين يعدان مسؤولين عن تعليم الطفل السلوك الصحيح.

وافتتحت الجلسة السابعة بمحاضرة الدكتورة زهرة حبيب أستاذة بجامعة ابن سينا، همدان (إيران)، بموضوع أشارت فيه إلى علاقة العقيدة الإسلامية بالصحة النفسية، مبينة

أن الإسلام دين شمل كل مظاهر حياة الإنسان، وأكّدت -اعتماداً على دراستها لمجموعة من الشباب الإيرانيين- أن الصحة النفسية تتحسن حسب قوة الإيمان والالتزام بتعاليم الشرع، وأن الاضطرابات النفسية التي تعيشها فئة من المجتمع تختلف حسب قوة إيمان الشخص والتزامه، ومن هنا انتهت الباحثة إلى توصيات تحض أطباء النفس والعقل على المبادرة إلى دراسة التوجيهات الشرعية وفهمها فهماً عميقاً ومحاولة الاستفادة منها في علاج المرضى النفسيين.

أما الدكتور محمد عبد المحسن التويجري رئيس قسم علم النفس بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، فقد ناقش موضوعاً عن الهدي الإسلامي والصحة النفسية، حيث بين أن تكامل الشخصية يرتكز على التوافق النفسي للإنسان المرتبط بالروح والعقيدة اللذين يجعلان الفرد المسلم مستقراً نفسياً ومتوافقاً مع محيطه الاجتماعي. وأشار إلى كيفية نمو الإحساس الديني منذ الطفولة، وإلى أثر التدين المهم في التوافق النفسي الصحيح. وتطرق الدكتور التويجري كذلك إلى العلاقة الوطيدة بين العلوم الشرعية والعلوم النفسية، لأن الشرع يدعو الإنسان إلى الحياة الفاضلة، ويحفزه إلى اتباع المنهج السليم.

وبدِئت الجلسة التاسعة بمحاضرة للدكتور ظفر آفاق أنصار الأستاذ بقسم علم النفس بالجامعة الإسلامية العالمية، كان عنوانها: التوجيه النفسي من أجل التطوير النفسي الروحي. افتتح الباحث ورقته بنقد النظرية الحالية للإرشاد النفسي القائمة أساساً على فهم غير كامل لطبيعة الإنسان، تلك النظرية التي حصرت أبعاد شخصية الإنسان في حاجياته الفيزيائية، والبيولوجية والنفسية، وأكد أن علماء النفس قد أهملوا الجانب الروحي في الإنسان والمظاهر الأخلاقية التي انتهجها علماؤنا المسلمون من قبل. وقد ضرب مثلاً بالعالم أشرف علي الثانوي (1864-1943) الهندي الذي تركز جهده العلمي في حل مشكلات الفئات التي عرضت عليه اضطراباتها النفسية: كالخوف، والوسوسة... إلخ.

وتلاه الدكتور ج. بلهاري من معهد الطب العقلي بطهران (إيران) بمحاضرة كان عنوانها: الصحة النفسية من خلال القرآن الكريم. فبين سبب عرضه هذا الموضوع الذي يتمثل في استخلاص مفاهيم الصحة النفسية من كتاب الله ﷻ، والسيرة النبوية، ثم استخراج الآيات التي تعطي مفاهيم تخص الصحة النفسية العائلية، والمشاكل الاجتماعية، والضغط النفسي، والعون الاجتماعي... ثم كشف من خلال هذه الآيات عن التوجيه القرآني في تطوير الحياة الصحية، المتمثلة في علم النفس الاجتماعي.

أما الدكتورة شريفة مزليا بنت سيد مصطفى أستاذة علم النفس وعلم الاجتماع بالمعهد التكنولوجي ITM، فقد عرضت موضوعاً دراسياً قارنت فيه بين الهوية الجنسية بين الذكور والإناث المراهقين من المنظور الإسلامي، فدرست ظاهرة التخنث بين الشباب الماليزي، وذكرت أن هناك عدة دوافع مسببة لهذه الحالات غير العادية، منها: ميل الذكور إلى اللعب الخاصة بالإناث في مرحلة الطفولة، وذلك ناتج عن تشجيع الأم أو المربية على ذلك، كما أنّ للوسط الاجتماعي أثراً كبيراً في ذلك.

وقبل انتهاء المؤتمر عرض الدكتور أزهر علي رزقي موضوع المحو الأخير للمؤتمر في العلاج النفسي في المجتمع الإسلامي، حيث أثار سؤالا عن مدى انطباق طرائق العلاج النفسي الغربي على المجتمع الإسلامي، وبين أن المختصين النفسانيين يكمن أثرهم في بيان علاقة الفرد بالعالم الخارجي وكيفية التعامل معه في إطار البعد الجماعي. وأكد أهمية عملية العلاج النفسي، وبين أن أثر الإيمان يؤدي إلى خلق تطور عادي لعلاقة الإنسان بربه وبالطبيعة وبالتالي علاقته بنفسه. وأكد كذلك أن الوصول إلى ذلك يستوجب على أطباء النفس المسلمين الحصول على معرفة إسلامية كبيرة، وإيمان كبير بالإسلام، واطّلاع واسع على طبيعة الإنسان، وأخيراً تطوير التقنيات للكشف عن قدرات الفرد العادي كلياً.

واختتم المؤتمر بجلسة أعطيت فيها فرصة للمناقشة فعرضت فيها وجهات نظر المشاركين عن مستقبل أسلمة علم النفس، متضمنة أهم النتائج والتوصيات.

التوصيات

1- على علماء النفس أن يركّزوا على وظيفة الوالدين في تربية الأطفال تربيةً مثلى وفقاً لتعاليم الشرع وتنشئتهم على السلوك السوي.

2- تأكيد معرفة القرآن الكريم وفهمه. لأن مبادئ علم النفس وطبيعة الإنسان يجب أن تكون منبثقة أساساً من فهم القرآن الكريم والسنة النبوية.

3- يجب الثبات على الكلية في العلم في الحياة العملية والحياة الشخصية.

4- العمل على إيجاد تعاون وثيق بين علماء النفس المسلمين وكل المختصين في هذا الميدان.

5- التخطيط لإصدار مجلة مستقبلية تهتم بعالم علم النفس الإسلامي عامة، والعلاج والإرشاد النفسيين خاصة في إطار "أسلمة علم النفس".

6- الاستمرار في عقد المؤتمرات العالمية، تحت رعاية الجامعات في البلدان الإسلامية.

7- تشجيع ورش العمل ومشاركة العلماء المسلمين المختصين من مختلف الجامعات في أنشطتها.

8- إنشاء جمعية لعلماء النفس المسلمين، ونشر فروعها وممثليها في جميع الدول الإسلامية، وتقوية روابط الاتصال بين الجمعية وممثليها في مختلف الدول.

دورة الاقتصاد الإسلامي
بريطانيا

بشير خليفة الزعبي*

تقديم

عقدت الدورة التدريبية المكثفة الخامسة في المؤسسة الإسلامية في ماركفيلد في المملكة المتحدة خلال الفترة 25-28 سبتمبر عام 1997، تحت عنوان الاقتصاد الإسلامي والعمليات المصرفية والتمويل.

وقد تم عقد الدورة التدريبية بالتعاون مع البنك الإسلامي للتنمية في جدة- المملكة العربية السعودية، وجامعة لاقبارا في المملكة المتحدة، وقد بلغ عدد المشاركين –محاضرين وقائمين على الدورة- أكثر من مائة شخص.

وقد أبدى المشاركون من خلال مناقشاتهم اهتماماً كبيراً بالموضوعات التي عرضت للنقاش، حيث خصصت حلقة نقاش في كل يوم من أيام الدورة.

وقد تناول المحاضرون موضوعات عدة في الاقتصاد الإسلامي، وعمليات التمويل، والمصارف الإسلامية، والتنمية الاقتصادية من منظور إسلامي، فضلاً عن السياسة النقدية في الإسلام، وأثر الزكاة في معالجة الفقر، والعقلانية في تحريم الربا، كما تناول المحاضرون ما تطرقت إليه الأدبيات الغربية بخصوص تحريم الربا، كما تناولوا أسباب تدهور الأوضاع الاقتصادية في العالم الإسلامي، وطرائق تنمية الأموال الإسلامية وإدارتها، ونظرة ابن رشد في وظائف النقود في القرن الثاني عشر. كما عرضت التجربة الماليزية في مجال البنوك

* دكتوراه في الاقتصاد من جامعة الميسيسيبي بالولايات المتحدة الأمريكية 1989. أستاذ مساعد بقسم الاقتصاد بالجامعة الأردنية.

الإسلامية، وتجربة شركة الاستثمار الحلال في أوربا، وفيما يأتي نبذة مختصرة عن كل من هذه الموضوعات.

افتتح الدكتور عمر شابرا هذه الدورة بورقة عمل عن الاقتصاد الإسلامي؛ حيث ركز على أهمية الاقتصاد في توضيح أسباب سقوط القوة الإسلامية وتراجعها.

وقد أشار إلى تأثير القيم والمؤسسات الإسلامية، والتشريعات، -بما في ذلك الزكاة، وتحريم الربا- في معالجة المشاكل الاقتصادية، وأضاف بأننا انتهينا من وضع الأفكار والمبادئ النظرية للاقتصاد الإسلامي، والآن جاء الوقت لمعالجة المشاكل والصعاب العملية التي تواجه الدول الإسلامية، وحان الوقت أيضاً لتوضيح الطرائق والوسائل وتبيانها لإدراك نظرة الإسلام نحو مجتمع إسلامي تسوده روح التنمية، بمؤشراتها المتعلقة بالعدالة، والنسيج الاجتماعي الأسري القوي والمتجانس.

أما فيما يتعلق بالبنوك الإسلامية، فقد تطرق الدكتور منور إقبال إلى العقلانية في تحريم سعر الفائدة (الربا) وبالتالي العقلانية في إنشاء بنوك إسلامية، تقدم الخدمات التي يحتاجها المواطنون على أساس عدم وجود الربا، ومن هذه الخدمات: الاستثمار بالمضاربة والمشاركة والمرابحة.

وقد تم إلقاء الضوء على مزايا النظام المصرفي الإسلامي، التي تتمثل في المشاركة في المخاطرة، والإنتاجية، والجوانب الأخلاقية، والعدالة، والمساواة، والكفاءة، والاستقرار، والنمو. كما أشار المحاضر إلى تجربة البنوك الإسلامية في باكستان، وإيران والسودان، وتطرق أيضاً إلى إحدى المؤسسات الإسلامية متعددة الجنسيات؛ البنك الإسلامي في جدة.

وقد تناول الدكتور إقبال بعض المشاكل الرئيسة التي تواجه النظام (الجهاز) المصرفي الإسلامي، ومنها انخفاض الأرباح، والمخاطرة في حالة المضاربة، والمغامرة من ناحية جهل القائمين على المصرف الإسلامي للأخلاقيات الباطنة لبعض المضاربين، وعدم توفر آلية

تقويم المشروعات بنحو دقيق أيضاً؛ وبالتالي نقص الخبرة في اختيار المشروعات التي يمكن الاستثمار فيها وتنقيحها، فضلاً عن المغامرة في احتمال الخسارة الناتجة عن عدم كفاءة المُضارِب مثلاً.

وعلى الرغم من السيولة الفائضة لدى بعض البنوك الإسلامية، نجد أنها في بعض الحالات تحتاج إلى سيولة، ولكن بدون فائدة، وهذه إحدى الخصائص أو المميزات للبنوك التقليدية (غير الإسلامية) التي تستفيد من خلال الاقتراض من البنك المركزي، ولكن هذا غير متوفر بالنسبة للبنوك الإسلامية، كما تواجه البنوك الإسلامية بعض الصعوبات في إصدار خطابات الضمان، وبعض المشاكل الضريبية.

وعلى الرغم من هذه الصعوبات بين الدكتور سمير عبد شيخ أن عدد البنوك الإسلامية قد وصل حتى نهاية عام 1996م إلى اثنين وتسعين ومائة مصرف، وبلغ صافي الأرباح لـ (166) مصرف، لكل واحد منها في نهاية عام 1996م، حوالي (1.683.648) دولار.

كما نوقشت المبادئ والأسس التي تقوم عليها عملية التمويل الإسلامية، وذلك في الورقة التي قدمها الدكتور طارق الله خان، وقد صنفت هذه المبادئ في أربع مجموعات وهي:

1- المعاملة الحسنة. 2- مبدأ المشاركة.

3- مبدأ البيع لأجل. 4- مبدأ بيع المشاركة لأجل.

كما تناولت الدورة أسباب تراجع المسلمين –خلال القرنين التاسع والعشرين- اقتصادياً ومادياً، وجاء ذلك في الورقة التي قدمها الدكتور عمر شابرا، وقد استخدم المحاضر نموذج ابن خلدون، موضحاً أن عناصر النموذج هي: العدل، والتنمية، والثروة، والحكومة، والمؤسسات والمنظمات والتشريعات، وأخيراً الوسائل والغايات.

وقد أشار المحاضر إلى أن الإسلام ليس بحد ذاته سبباً للتراجع، ولكن عدم الشرعية السياسية هو السبب في ذلك، حيث إن هناك جهوداً معادية تبذل لمناهضة الإسلام، وهذا ربما يؤدي عند البعض إلى انخفاض وتراجع في الأخلاقيات والقيم، وارتفاع في الاستهلاك التفاخري، وزيادة في الفساد، وانخفاض في المدخرات، وبالتالي في الاستثمار، ومن ثَم في التنمية، وقد أثار المحاضر تساؤلاً عما يمكن عمله من أجل البقاء والاستمرار في العمل؟ والجواب عن ذلك هو أنه يجب العودة إلى نقطة البداية منذ زمن الرسول ﷺ مع إعطاء الاهتمام والارتقاء بالخدمات الاجتماعية والثقافية والصحية، والحث على التغيير السياسي بالطرائق الديموقراطية السلمية وليس بطرائق المواجهة.

وتناول جون بريسلي عملية تحريم الربا في الأدبيات الغربية، حيث بين المحاضر أن الإسلام لم يكن الدين الوحيد الذي حرم التعامل بالربا، ففي الوقت الذي تعد الاقتصاديات التقليدية الحالية سعر الفائدة محور الأساس أو الارتكاز للنظام الاقتصادي، نجد أن الفلاسفة، ورجال الدين (في الأديان الأخرى)، قد كانوا يعارضون فكرة الكسب الربوي، واستخدام الربا في المعاملات المالية، لأسباب واعتبارات أخلاقية ودينية، ومن الناحيتين النظرية والعملية بما في ذلك الاستقرار الاقتصادي الكلي.

ونوقش في المؤتمر موضوع التنمية الاقتصادية من منظور إسلامي، حيث تناول الدكتور خورشيد أحمد، أهداف التنمية في المجتمع الإسلامي، التي تتلخص فيما يأتي:

1- تطوير الموارد البشرية. 2- التوسع في الإنتاج.

3- تحسين المستوى المعيشي للأفراد. 4- التنمية المتوازنة.

5- استخدام التكنولوجيا الحديثة في زيادة الإنتاج.

6- تقليص (تقليل) الاعتماد على العالم الخارجي. 7- حث الدول الإسلامية على التكامل الاقتصادي فيما بينها.

وتطرق الدكتور أوصاف أحمد إلى الحديث عن السياسة النقدية في الإسلام، حيث تعد السياسة النقدية إحدى الأدوات التي يمكن أن تصحح مسار الاقتصاد وأن تنقيه من الشوائب. وأشار الباحث إلى عدة نقاط في محاضرته تتعلق بما يأتي:

أ- وظيفة البنك المركزي في الاقتصاد الإسلامي.

ب- أهداف السياسة النقدية في الاقتصاد الإسلامي.

ت- أدوات السياسة النقدية في الاقتصاد الإسلامي، التي تضمن الأدوات النوعية والكمية.

وقد أشار المحاضر إلى أدوات جديدة تشمل:

1- نسبة أرباح المشاركة.
2- معدل (نسبة) إعادة التمويل.
3- نصيب الجمهور من الودائع تحت الطلب.
4- تخصيص الائتمان على أساس قيمي.
5- القرض الحسن.
6- الحد الأعلى والحد الأدنى لهامش الربح (العائد).

وقد تطرق الباحث أيضاً إلى الحديث عن السياسة النقدية في إيران وباكستان والسودان، موضحاً تجارب هذه الدول في المجال الاقتصادي الإسلامي، وتطورات السياسة النقدية ومدى نجاحها في هذه الدور.

وفيما يتعلق بكيفية إدارة الأموال الإسلامية، ركز الدكتور رودني ويلسون على أن المستثمرين الإسلامية يجب ألاّ ينظروا إلى رأس المال بالحصص المتساوية، على أنه بديل للمضاربة أو المشاركة، حيث إن صفات كل من النوعين تختلف عن بعضها البعض. وذكر المحاضر أن أسواق السندات في الدول الإسلامية، سوف تنمو بنحو ملحوظ في السنوات القادمة.

وفي ورقته الثانية تناول الدكتور خورشيد أحمد وضع الجهاز المصرفي الإسلامي وتحديات القرن الحادي والعشرين، حيث أشار المحاضر إلى أن عام 1975م، يعد عاماً فاصلاً ونقطة الانطلاق للنظام المصرفي الإسلامي على المستوى العالمي. وأضاف إن ظاهرة النظام المصرفي الإسلامي تعد إحدى الاختراعات أو الابتكارات التي وجدت في الربع الأخير من القرن العشرين.

وقد بين أن التحدي الأكثر أهمية هو فشل الاقتصاد العالمي في التخلص من الفقر، والحرمان، وعدم المساواة في توزيع الدخل والثروة، وتوفير فرص العمل، والذي أثر في حوالي (ثلث) سكان العالم.

وقد ذكر المحاضر أن النظام الإسلامي إذا تم تطويره بنحو ملائم على أسس إسلامية؛ فسيكون له أثر حيوي ومهم في إعادة بناء الاقتصاد الإسلامي في القرن الحادي والعشرين، على أسس وقواعد منطقية وقوية مستمدة من تعاليم الشريعة الإسلامية.

كما تناول السيد داتو أحمد تاج الدين عبد الرحمن التجربة الماليزية، حيث تحدث عن عمليات التمويل التي تقوم بها البنوك الإسلامية في ماليزيا، وقال: إن عمليات تمويل الدين والمشاركة قد تطورت، على الرغم من أن الإحصائيات تشير إلى أن نسبة الودائع الإسلامية إلى الإجمالي ما زالت قليلة، وجدير بالذكر أن الودائع التي تم وضعها تهدف إلى زيادة الحصة السوقية للمؤسسات المالية الإسلامية إلى حوالي 5٪ بحلول عام 2000م.

وتطرق الدكتور جلن ستيوارت إلى إحدى التجارب العملية في أوربا، وهي تجربة: شركة الاستثمار الحلال (تبادل المنفعة) في أوربا، التي تأسست وتطورت خلال السنوات الثلاث الماضية؛ بواسطة شركة التادمون، وتهدف إلى :

1- المحافظة على رأس المال.
2- الحصول على دخل سنوي من خلال التعامل على أسس إسلامية.

3- توفير درجة معقولة من السيولة لمن يرغبون في استعادة رؤوس أموالهم (بإشعار قصير الأجل).

ويعتقد الباحث أن الطريق الأفضل لتقديم خدمات مصرفية إسلامية للمسلمين في العالم الغربي، هو القائم على أساس المضاربة أو المشاركة.

وفي محاضرة عن عملية ما يسمى بخلق الائتمان، تناول الدكتور جوس كولادو مدينا نظرة ابن رشد في القرن الثاني عشر للنقود، وكيف تعمل البنوك على ما يسمى بخلق الائتمان. وقال: "إن ابن رشد قد أبقى على المصطلح، ولكن لم يتطرق إلى عملية تعد من الإسهامات الرئيسة لابن رشد، والذي عد الوظيفة الرئيسة للنقود هي مقياس القيمة، وهذه القيمة حسب رأي ابن رشد مسترقة (ثابتة) وليست متغيرة.

ولما كانت الزكاة تعد إحدى الأدوات والوسائل التي يمكن بواسطتها معالجة المشاكل الاقتصادية والاجتماعية، فقد تناول الدكتور عبد الحميد إبراهيمي في محاضرته، أثر الزكاة في محاربة الفقر. مؤكداً أن الموارد المالية من الزكاة لا تكفي وحدها لسد احتياجات الناس، وتمويل النفقات اللازمة، ولهذا اقترح وضع نظام تصحيحي مالي لتوليد مصادر أو موارد مالية أخرى غير الزكاة. واقترح أن تكون أهداف النظام المالي التصحيحي كما يأتي:

1- إن النظام المالي الجديد يجب أن يعكس العدالة الاجتماعي حسب تعاليم الإسلامي.

2- إن المعايير المالية الجديدة يجب أن تشجع القطاعين الخاص والعام على القيام بأنشطة إنتاجية؛ تسمح للمنظمين والمزارعين بزيادة مواردهم ومساعدتهم على تمويل عمليات إنتاجهم ذاتياً، بتوفير فرص عمل متنوعة؛ حتى يتحقق النمو الاقتصادي المنشود في بلاد العالم الإسلامي المعاصر.

3- يجب أن تكون المعايير الموضوعية ذات فعالية في القطاع المالي.

4- استخدام التكنولوجيا الحديثة، وتدريب الموظفين العاملين في الجهاز المصرفين وتحديث نظم الإدارة وتشريعاته، وخاص فيما يتعلق بالضرائب.

5- إن النفقات العامة (نفقات الموازنة) ذات الأصل المالي يجب أن تخدم أو تحقق أهدافاً عامة حسب الأولويات مثل محاربة (تقليل) الفقر التي تُعد أولوية مطلقة وعامة.

إن وجود الزكاة، وتنفيذ البرنامج التصحيحي المالي الذي أشرنا إليه؛ يمكن أن يكون لهما أثر اقتصادي اجتماعي في الاقتصاد ككل، وبخاصة إذا اقترن ذلك بوجود نظام مصرفي يقوم على أسس إسلامية.

وراقيات (ببليوغرافيا)

الاجتماع والأنثربولوجيا
في الفكر الإسلامي المعاصر
1987-1997

محيي الدين عطية*

مقدمة

إن اهتمام الفكر الإسلامي المتزايد بمجالي الاجتماع والأنثروبولوجيا يتطلب اهتماماً موازياً بالرصد والتوثيق لما يصدر تباعاً عبر قنوات النشر المختلفة. وهذا ما تحاول القائمة التي بين أيدينا أن تقدمه، في حدود السنوات العشر الأخيرة، وفي إطار ما أصدرته دور النشر باللغة العربية من كتب، وما أصدرته الدوريات العلمية المحكمة من مقالات، وما أجازته المؤتمرات من بحوث، وما ناقشته الجامعات من رسائل في هذين المجالين.

لقد وزعت المداخل المختارة على رؤوس الموضوعات المناسبة، وهي مستقاة من "قائمة رؤوس الموضوعات العربية" التي أعدها إبراهيم الخازندار، وأصدرتها جامعة الكويت سنة 1983م. ثم رتبت تحتها المداخل تبعاً للاسم الأخير للمؤلف، ثم ألحقت بالقائمة كشافاً للمؤلفين والمترجمين والمشرفين، يحيل إلى الأرقام المسلسلة للمداخل (1-86) تيسيراً للباحثين مراعياً فيها الأصول العلمية والمنهجية في التوثيق، في حدود ما أتاحته المصادر وأدوات التوثيق المنشورة في العالم العربي.

نسأل الله أن يكون هذا العمل نافعاً للباحثين في مجال علمي الاجتماع والأنثروبولوجيا، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم.

---

* دبلوم الدراسات العليا في التسويق من جامعة القاهرة، 1964. مستشار أكاديمي بالمعهد العالمي للفكـر الإسـلامي بالولايات المتحدة الأمريكية.

رؤوس الموضوعات

الاجتماع، علم	11-1
الاجتماع، طرق بحث	12
الاجتماع الخلدوني	25-13
الاجتماع الديني، علم	27-26
الاجتماع العائلي، علم	28
اجتماع المعرفة، علم	30-29
الاجتماع والأخلاق	32-31
الإصلاح الاجتماعي	34-33
الأمن الاجتماعي	37-35
الأنثروبولوجيا	50-38
البناء الاجتماعي	51
التأمين الاجتماعي	54-52
التغير الاجتماعي	58-55
التفرقة العنصرية	59
التكافل الاجتماعي	61-60
التنمية الاجتماعية	62
الثقافة والمجتمع	63
الدفاع الاجتماعي	64
السكان	66-65
السياسة الاجتماعية	67
العدالة الاجتماعية	68

العمران 69-70
الفكر الاجتماعي، تاريخ 71
القيم الاجتماعية 72-74
المجتمع الإسلامي 75-82
المجتمع الإنساني 83-85
النظم الاجتماعية 86

الاجتماع، علم

1- أبو حوسة، موسى محمود. نحو علم اجتماع إسلامي. عمان: دار القدس، 1988، 102ض.

2- أبو الفضل، منى: "النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل" مجلة إسلامية المعرفة. س2، ع6، 1996، ص69-109.

3- بيومي، محمد أحمد: علم الاجتماع بين الوعي الإسلامي والوعي المغترب، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1993، 636ص.

4- تيرنر، براين: علم الاجتماع والإسلام: دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر، ترجمة أبي بكر أحمد باقادر. جدة: مكتبة الجسر، 1990، 290ص، 24سم.

5- الخلفي، إبراهيم محمد: الاجتماع الإنساني في الإسلام. د. م.: د. ن، 1995م، 111ص، 24سم.

6- درنيتة، محمد: قبس قرآني على المجتمع: القرآن وعلم الاجتماع، بيروت: دار ابن حزم، 1991م، 166ص.

7- السمالوطي، نبيل: بناء المجتمع الإسلامي ونظمه: دراسة في علم الاجتماع الإسلامي، جدة: دار الشروق، 1988م، 348ص، 24سم.

8- صالح، سعد الدين: بين علم الاجتماع الإسلامي وعلم الاجتماع الغربي، الزقازيق (مصر): دار الأرقم، 1989، 143ص.

9- غنام، طلعت: علم الاجتماع من منظور إسلامي، القاهرة: مطبعة الفجر الجديد، 1987، 150ص.

10- مصطفى، التيجاني: "لماذا الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع" في: ندوة إسلامية المعرفة. الخرطوم: 1994م.

11- المطيري، منصور زويد: الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع: الدواعي والإمكان، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مركز البحوث والمعلومات، 1993، 160ص (كتاب الأمة، 33).

الاجتماع، طرق بحث

12- حسين، محمود عبد الحميد: "الإسلام وأصول البحث الاجتماعي" مجلة منبر الحوار، بيروت: س5، ع17، ربيع 1990، ص 28-59.

الاجتماع الخلدوني

13- حميش بن سالم: "ابن خلدون وانسداد العرفان العربي في العهد الوسيط" مجلة المستقبل العربي. ع212 (1996،10)ص36-48.

14- الخوري، فؤاد إسحاق: مذاهب الأنثروبولوجيا وعبقرية ابن خلدون، بيروت: دار الساقي، 1992، 87ص.

15- الذوادي، محمود، "عرض كتاب عماد الدين خليل: ابن خلدون إسلامياً: دراسة، نشر المكتب الإسلامي بمشق وبيروت عام 1985م، مجلة العلوم الاجتماعية، س15: ع3 (خريف 1987)، ص 331-334.

16- الزعبي، محمد أحمد: "حول الإرث السوسيولوجي لابن خلدون: مدخل عام "مجلة المستقبل العربي، س9: ع96 (1987/2)، ص55-71.

17- زيعور، علي: الفلسفة العملية عند ابن خلدون وابن الأزرق في التيار الاجتماعي التاريخي. بيروت: مؤسسة عز الدين، 1993م، 408ص.

18- الطباع، عمر: ابن خلدون في سيرته وفلسفته التاريخية والاجتماعية، بيروت: مؤسسة المعارف، 1992، 152ص.

19- عبد السلام، أحمد: ابن خلدون والعدل: بحث في أصول الفكر الخلدوني، تونس: الدار التونسية للنشر، 1992، 119ص، 24سم (المكتبة الفلسفية).

20- عبد المولى، محمود: ابن خلدون والعدل: بحث في أصول الفكر الخلدوني، تونس: الدار العربية للكتاب، 1988، 125ص.

21- عرابي، عبد القادر: "قراءة سوسيولوجية في منهجية ابن خلدون "مجلة المستقبل العربي، س 12: ع125 (1989/7)، ص88-108.

22- عويس، عبد الحليم عبد الفتاح: التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1996، 144ص، 20سم (كتاب الأمة: 50).

23- مغربي، عبد الغني: الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، ترجمة محمد الشريف بن دالي حسين. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ديوان المطبوعات الجامعية، 1988م، 226ص.

24- الهراس، المختار: "القبيلة والدورة العصبية: قراءة في التحليل الخلدوني للمجتمع القروي المغاربي "مجلة المستقبل العربي، س9: ع98 (1987/4)، ص 47-66.

25- وناس، المنصف: "المنظومة الاصطلاحية الخلدونية: مقاربة نظرية لمصطلح عند ابن خلدون" مجلة المستقبل العربي س10: ع103(1987/9)، ص 45-52.

الاجتماع الديني، علم

26- بوقربة، عبد المجيد: "المضمون الاجتماعي لعقيدة التوحيد في الإسلام: مجلة دراسات عربية، بيروت: س25: ع5، (1989/3)، ص 8-30.

27- حجازي، عزت: "حول ندوة الدين في المجتمع العربي: سوسيولوجيا الدين "محلة الوحدة، الرباط: مج5: ع60، (1989/9)، ص198-206.

الاجتماع العائلي، علم

28- الجرداوي، عبد العزيز عبد الرؤوف: الإسلام وعلم الاجتماع العائلي: دراسة في علم الاجتماع الإسلامي، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1988، 324ص، 20سم (سلسلة ثقافتك الإسلامية، 6).

اجتماع المعرفة، علم

29- بدوي، فاطمة: علم اجتماع المعرفة بين الفكر الخلدوني والفكر الغربي، طرابلس (لبنان): جروس برس، 1990،م، 108ص.

30- رايت، تيدور: "علم اجتماع المعرفة: تأثير اليهود والمسلمين على العلوم الاجتماعية الأمريكية" تعريب: أبو بكر أحمد باقادر. مجلة منبر الحوار، بيروت: س5: ع17، (ربيع1990)، ص60-76.

الاجتماع والأخلاق

31- جيري، عثمان: الأخلاق والدين بين علم الاجتماع والتصوف، تونس: دار التركي للنشر، 1988، 386ص.

32- القطان، إبراهيم: "علم الاجتماع والأخلاق في الإسلام: المواقف. س2: ع1 (1988/9)، ص30-38.

الإصلاح الاجتماعي

33- دالية، خضر إسماعيل: الإصلاح الاجتماعي في تفسير المنار، عمان: الجامعة الأردنية، 1988، 207 ورقة، ماجستير (إشراف: أحمد إسماعيل نوفل).

34- محمود، مصطفى علي: المجتمع والدولة: دراسة في نظرية الإصلاح عند أبي الأعلى المودودي، عمان: الجامعة الأردنية، 1991، 241 ورقة، ماجستير، (إشراف: إدريس عزام).

الأمن الاجتماعي

35- ابن فوزان، صالح: "تحقيق الإسلام لأمن المجتمع" مجلة البحوث الإسلامية (الرياض)، ع21،)1988)، ص 96-114.

36- أبو زيد، نائل ممدوح: الأمن الاجتماعي من منظور القرآن الكريم: عمان: قسم الدراسات العليا لعلوم الشريعة والسياسة بالجامعة الأردنية، 991، ماجستير، (إشراف: عبد الجليل عبد الرحيم).

37- المصري، عبد الوهاب: مدخل إلى نظرية الأمن والإيمان في سعادة الإنسان وتقدم المجتمعات، دمشق: الدار المتحدة، 1993، 316ص.

الأنثروبولوجيا

38- أبو كويك، زهير كمال: خلق الإنسان كما نحاول أن نتبينه في القرآن، عمان: دار عمار، 1991، 152ص.

39- أحمد، أكبر، نحو علم الإنسان الإسلامي: تعريف ونظريات واتجاهات، ترجمة عبد الغني خلف الله، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وعمان: دار البشير، 1990، 160ص، (سلسلة إسلامية المعرفة، 5).

40- باقادر، أبو بكر أحمد: "الإسلام والخطاب الأنثروبولوجي المعاصر" مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الآداب والعلوم الإنسانية،جدة: مج3، 1990، ص3-35.

41- دارادكة، صالح موسى: الإنسان في القرآن الكريم، بيروت: دار الهجرة، 1987، 63ص.

42- دعبس، محمد يسري: الأسرة في التراث الديني والاجتماعي: رؤية في أنثروبولوجيا الزواج والأسرة والقرابة. الإسكندرية: المؤلف، 1995، 163ص، 23سم، (سلسلة الأسرة التربوية، 9).

43- الربايعة، أحمد: "البيروني والأنثروبولوجيا الثقافية" مجلة دراسات تاريخية، سورية: س10، ع32،31 (آذات-حزيران1989).

44- الزين، عبد الرحمن: "ما بعد الأيديولوجيا واللاهوت: البحث في أنثروبولوجيا للإسلام" ترجمة: أبو بكر أحمد باقادر، مجلة المنتقى، ع2، (1988/12)، ص69-101.

45- السعدي، داود سلمان: أسرار خلق الإنسان: العجائب في الصلب والترائب، بيروت: دار الحرف العربي، 1994م، (من أسرار القرآن والكون والإنسان).

46- شلبي، سعيد: بناء الإنسان: تأملات وخواطر حول ملامح المادة والجوهر في النفس البشرية، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1993، 227ص، 24سم.

47- عابد، محمد الشيخ: الإنسان في القرآن، واد مدني السودان: معهد إسلامية المعرفة بجامعة الجزيرة، 1993، 14ص، (ورقة نقاش رقم 3).

48- مور، كيث: "وصف التخلق البشري" مجلة الإعجاز، مكة المكرمة: س1: ع2، (1996/9).

البناء الاجتماعي

51- العجمي، السعودي عبد المقصود: دراسات في أصول البناء الاجتماعي كما يصورها الإسلام، القاهرة: دار الهدى للطباعة، 1989م، 183ص، 24سم.

التأمين الاجتماعي

52- عبد الملك، عامر: "الإسلام والضمان الاجتماعي" مجلة منبر الحوار، بيروت: س8: ع28، (ربع 1993)، ص122-135.

53- عثمان، حسن محمد: الضمان الاجتماعي في الشريعة الإسلامية، إربد: جامعة اليرموك، 1991، 161 ورقة، ماجستير، (إشراف: زكريا القضاة).

54- مقدم، أحمد حامد: "بحث في نظام الحماية: الضمان الاجتماعي في الإسلام" في: مؤتمر دراسة الاقتصاد الإسلامي، 1988، مشهد: إيران.

التغيير الاجتماعي

55- الخطيب، سيد: صنع التغيير الاجتماعي، الخرطوم: المركز القومي للإنتاج الإسلامي، 1995، 100ص، 16سم، (سلسلة رسائل البعث الحضاري، 18).

56- عضيات، عاطف العقلة: الدين والتغيير الاجتماعي في المجتمع العربي: القاهرة: الهيئة المصرية العامةللكتاب، وعمان: منتدى الفكر العربي، 1990، 86ص.

57- القريشي، علي: التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي: منظور تربوي لقضايا التغيير في المجتمع في المجتمع المسلم المعاصر، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1989، 330ص، 24سم.

58- مرزوق، عبد الصبور: "إشارات قرآنية حول منهج التغيير الاجتماعي" في ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي (1989: قسنطينة/الجزائر).

التفرقة العنصرية

59- العميريني، علي بن عبد العزيز: الإسلام والتفرقة العنصرية، الرياض: مكتبة التوبة، 1990، 392، 24سم.

التكافل الاجتماعي

60- عويس، عبد الحليم عبد الفتاح: التكافل الاجتماعي في ضوء الفقه الإسلامي، جدة: الشركة السعودية للأبحاث والتسويق، 1988م، 186ص، 18سم (كتاب الشرق الأوسط).

61- عيسوي، عبد الرحمن محمد: "التماسك الاجتماعي في التصور الإسلامي: مجلة الدارة، الرياض: س13، ع3، (1987/11)، ص98-110.

التنمية الاجتماعية

62- عبد الحميد، محسن: الإسلام والتنمية الاجتماعية، جدة: دار المنارة، 1989، 159ص.

الثقافة والمجتمع

63- إسماعيل، زكي محمد: الثقافة والمجتمع الإسلامي، الرياض: كلية العلوم الاجتماعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1408هـ/1988م، 28ص، (سلسلة بحوث الإسلام والعلوم الإنسانية، 2).؟

الدفاع الاجتماعي

64- البطراوي، عبد الوهاب عمر: نحو قانون دفاع اجتماعي إسلامي: سياسة جنائية إنسانية وسط عالمية رشيدة: دراسة مقارنة، القاهرة: دار الشمس للطباعة، 1995، 738ص، 24سم.

السكان

65- الأشوح، زينب صالح: "قراءة إسلامية لنظرية مالتس في السكان"، مجلة المسلم المعاصر، القاهرة، س19: ع73، 1995،74، ص29-74.

66- حرب، سليمان الحاج محمود: الدين الإسلامي وعناصر التغيير السكاني: دراسة تصنيفية تحليلية لمحتوى النصوص الإسلامية الخاصة بعناصر ديناميكية السكان، عمان: الجامعة الأردنية، 1993، 332 ورقة، ماجستير (إشراف: أحمد حمودة).

السياسة الاجتماعية

67- مختار، عبد العزيز عبد الله: "السياسات الاجتماعية المعاصرة من وجهة نظر إسلامية" في: ندوة التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية، (1991: القاهرة).

العدالة الاجتماعية

68- وسيم، س.م: "العدالة الاجتماعية الاقتصادية في الإسلام" في: مؤتمر دراسة الاقتصاد الإسلامي، (1988، مشهد إيران).

العمران

69- بن يوسف، إبراهيم: إشكالية العمران والمشروع الإسلامي، الجزائر: مطبعة أبو داود، 1992، 169ص، 23سم.

70- الحميضي، ناصر بن عبد الله: الإنسان والعمران: الرياض: ن. الحميضي: توزيع: مؤسسة الجريسي، 1992، 131ص، 24سم.

الفكر الاجتماعي، تاريخ

71- إمزيان، محمد محمد: "نحو صياغة منهجية لدراسات التراث الاجتماعي في الإسلام: في: منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991، ص395، 476.

القيم الاجتماعية

72- عبد الله، عبد الرحمن صالح، وحسين بني خالد، وشفيق علاونة: "بناء مقياس القيم الاجتماعية في الإسلام" مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، مج6، ع3، 1991، ص107-132.

73- عبد المتجلي، محمد رجاء: المبادئ الاجتماعية في الإسلام، مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، إدارة الصحافة والنشر، 1989، 168ص. (دعوة الحق، 84).

74- العمري، أكرم ضياء: قيم المجتمع الإسلامي من منظور تاريخي، 2ج، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1994، (كتاب الأمة، 40/39).

المجتمع الإسلامي

75- الزميلي، زكريا إبراهيم: طبيعة المجتمع الإسلامي كما تصورها سورة النور، عمان: الجامعة الأردنية، 1991، 291 ورقة، ماجستير، (إشراف: إبراهيم زيد الكيلاني).

76- الساعاتي، حسن: بحوث إسلامية في الأسرة والجريمة والمجتمع، القاهرة: مكتبة سعيد رأفت، 1992م.

77- شاهين، مصطفى: علم الاجتماع والمجتمع الإسلامي، القاهرة: المؤلف، 1991، 189ص.

78- الطباطبائي، محمد حسين: قضايا المجتمع والأسرة والزواج على ضوء القرآن الكريم، بيروت: دار الصفوة، 1995م.

79- عبد الواحد، حياة صديق: عوامل حماية الإسلام للمجتمع عند الصراعات في ضوء الكتاب والسنة، مكة المكرمة: قسم الكتاب والسنة بكلية الدعوة وأصول الدين بجامعة أم القرى، 1991م، ماجستير.

80- عيد، عفاف محمد: المجتمع الإسلامي كما تصوره سورة المائدة، مكة المكرمة: قسم الكتاب والسنة بكلية الدعوة وأصول الدين بجامعة أم القرى، 1992، دكتوراه.

81- محمود، جمال الدين محمد: أصول المجتمع الإسلامي، كرامة الإنسان، الحرية، المساواة، الشورى، التكافل الاجتماعي، الوسطية، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1992.

82- وتد، حسن عبد الحميد: المجتمع الإسلامي كما تنظمه سورة التوبة: دراسة تحليلية، القاهرة: المؤلف، 1994، مج1، 24سم.

المجتمع الإنساني

83- عبد المولى، محمود: أنظمة المجتمع والدولة في الإسلام، تونس: طرابلس (ليبيا): الدار العربية للكتاب، 1988، 179ص، 21سم.

84- مصباح اليازدي، محمد تقي: النظرة القرآنية للمجتمع والتاريخ، تعريب: محمد عبد المنعم الخاقاني، بيروت: دار الروضة، 1996، (معرب عن الفارسية).

85- وفا، محمد علي عبد الرحمن: التصور الإسلامي للمجتمع الإنساني، القاهرة: دار الفكر العربي، 1996، 319ص، 24سم.

النظم الاجتماعية

86- القرشي، باقر شريف: النظام الاجتماعي في الإسلام، بيروت: دار المرتضى، 1993م.

كشاف المؤلفين والمترجمين والمشرفين

ابن دالي حسين، محمد الشريف (مترجم) 13

ابن لوزان، صالح 35

أبو حوسة، موسى محمود 1

أبو زيد، نائل ممدوح 36

أبو الفضل، منى 2

أبو كويك، زهير كامل 38

أحمد، أكبر 39

إسماعيل، زكي محمد 63

الأشوح، زينب صالح 65

إمزيان، محمد محمد 71

باقادر، أبو بكر أحمد 40

بدوي، فاطمة 29

بري، عبد الله 41

البطراوي، عبد الوهاب عمر 64

بين يوسف، إبراهيم 69

بني خالد، حسين 72

بوقربة، عبد المجيد 26

بيومي، محمد أحمد	3
تيرز، براين	4
جبري، عثمان	31
الجرداوي، عبد العزيز عبد الرؤوف	28
حجازي، عزت	27
حرب، سليمان الحاج	66
حسين، محمود عبد المجيد	12
حمودة، أحمد (مشرف)	66
حميش، بن سالم	13
الحميضي، ناصر بن عبد الله	70
الخطيب، سيد	55
خلف الله، عبد الغني (مترجم)	39
الخلفي، إبراهيم محمد	5
الخوري، فؤاد إسحاق	14
دالية، خضر إسماعيل	33
داردكة، صالح موسى	42
دارنيتة، محمد	6
دعبس، محمد جسري	43
الذوادي، محمود	15
رايت، تيدور	30
أروبايعة، أحمد	44
الزعبي، محمد أحمد	16

الزميلي، زكريا إبراهيم 75
زيعور، علي 17
الزين، عبد الرحمن 45
الساعاتي، حسن 76
السعدي، داود سلمان 46
السمالوطوي، نبيل 7
شاهين، مصطفى 77
شلبي، سعيد 47
صالح، سعدالدين 8
الطبطبائي، محمد حسين 78
الطباع، عمر 18
عابد، محمد الشيخ 48
عبد الله، عبد الرحمن صال 72
عبد الرحيم، عبد الجليل (مشرف 36
عبد الحميد، محسن 62
عبد السلام، أحمد 19
عبد المتجلي، محمد رجاء 73
عبد الملك، عامر 52
عبد المولى، محمود 20.83
عبد الواحد، حياة صديق 79
عثمان، حسن محمد 53
العجمي، السعودي عبد المقصود 51

عرابي، عبد القادر 21
عضيات، عاطف العقلة 56
علوانة، شفيق 72
العمري، أكرم ضياء 74
العميريني، بن عبدالعزيز 59
عيد، عفاف محمد 80
عويس، عبد الحليم عبد الفتاح 22.60
عيسوي، عبد الرحمن محمد 61
غنام، طلعت 9
القرشي، علي 57
القضاة، زكريا (مشرف) 53
القطان، إبراهيم 32
الكيلاني، إبراهيم زيد 75
مجذوب، مبارك محمد 49
محمود، جمال الدين محمد 81
محمود، مصطفى علي 34
مختار، عبدالعزيز عبدالله 67
مرزوق، عبد الصبور 58
مصباح اليازدي، محمد تقي 84
المصري، عبدالوهاب 37
مصطفى، التيجاني 10
المطيري، منصور زويد 11

مغربي، عبد الغني	23
مقدم، أحمد حامد	54
مور، كيث	50
نوفل، أحمد إسماعيل (مشرف)	33
الهراس، المختار	24
وتد، حسن عبد الحميد	82
وسيم، س. م.	68
وفا، محمد علي عبد الرحمن	85
وناس، المنصف	25

مراجع القائمة

1- الببليوغرافيا الوطنية الأردنية: السجل السنوي للإنتاج الفكري في الأردن. تصدرها جمعية المكتبات الأردنية بالتعاون مع المكتبة الوطنية، عمان، الأردن.

2- الببليوغرافية الوطنية السعودية الراجعة: سجل حصري مصنف للإنتاج الفكري السعودي من المنفردات والدوريات والأطروحات والتسجيلات السمعية والبصرية، 3ج- الرياض: مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية، 1416هـ/1996م.

3- دليل الرسائل الجامعية 1389هـ-1413هـ: أحمد بن علي تمراز. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عمادة البحث العلمي، 1414هـ، 300ص.

4- دليل الرسائل الجامعية: التي أجازتها كلية الآداب، جامعة القاهرة منذ إنشائها حتى نهاية مايو 1996. تصدره كلية الآداب، جامعة القاهرة، (وحدة النشر العلمي) إشراف: حشمت قاسم.

5- دليل الرسائل الجامعية في المملكة العربية السعودية، ط2، زيد بن عبد المحسن آل حسين.

الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 1415هـ/1994م، 775ص.

6- دليل الرسائل الجامعية المودعة من الجامعات العربية في مركز الإيداع في مكتبة الجامعة الأردنية، (شهري) تصدره مكتبة الجامعة الأردنية، عمان، الأردن.

7- دليل المؤلفات الإسلامية في المملكة العربية السعودية، 1400هـ-1409هـ، محمد خير رمضان يوسف، الرياض: دار الفيصل الثقافية، 1993.

8- سجل المطبوعات التونسية: الببليوغرافيا الوطنية: الحصر السنوي.

يصدر عن قسم النشر والإبداع بدار الكتب الوطنية بوزارة الشؤون الثقافية بالجمهورية التونسية.

9- مجلة عالم الكتاب: تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة: مصر، رئيس التحرير: سعد محمد الهجرسي. (فصلية).

10- مجلة عالم الكتب: مجلة متخصصة تصدر أربع مرات في السنة، تهتم بالكتاب وقضاياه.

الناشر: دار ثقيف للنشر والتأليف، الرياض، المملكة العربية السعودية.

رئيس التحرير: يحيى محمود ساعاتي.

11- مجلة الكتاب المغربي: مجلة ببليوغرافية إشارية نقدية (سنوية) تصدرها الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، المغرب.

المدير المسؤول: محمد حجي.

12- ملخصات رسائل الماجستير:

الجامعة الأردنية: كلية الدراسات العليا، عمان: الأردن، إشراف: وليد العاني.

13- موسوعة مصادر النظام الإسلامي: 10ج –عبد الجبار الرفاعي، تحقيق مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، قم/ إيران: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، 1996/1417م.